La enseñanza o de 'lo enseñable' en el Menón

Estudio sobre el diálogo *Menón* de Platón.

Trabajo de monografía presentado por: Calera Mariño
Código de estudiante: 199323983

Presentado al profesor: Alfonso Correa M.

Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales
Universidad de los Andes, Bogotá, Colombia.

Julio de 2006.



La paz del alma no se compra con dinero.

La paz del alma no se compra ni se vende.

(Ranchera)

ÍNDICE

Introducción

El *Menón* introduce, a través de la teoría de la reminiscencia, un concepto novedoso de "enseñanza" que se opone a otro, tradicional o sofístico. ¿En qué consiste el nuevo concepto?, ¿en qué se diferencia del concepto criticado? y ¿en qué se basa la crítica? son las preguntas que busca responder este estudio.

La pregunta inicial del diálogo: - si la virtud es enseñable, o si se da por naturaleza, o por la práctica, o de algún otro modo-, es una pregunta que nos remite a un problema epistemológico, sobre el conocimiento y sobre lo enseñable. Como se ve en el desarrollo del diálogo, el problema principal que abarca no es tanto un problema ético, sobre la virtud, como un problema sobre el conocimiento y la manera de transmitirlo.

La pregunta sobre el modo de adquisición de la virtud es dejada a un lado, dándole prioridad a la definición de la virtud, la cual se esfuerzan Sócrates y Menón por encontrar en una primera parte del diálogo (70a-79e), con el fin de determinar qué es el objeto del que se pretende predicar algo.

Es llevado a cabo un ejercicio dialéctico y refutativo, orientado hacia la búsqueda de un objeto de conocimiento, a saber, la idea o la noción que exprese la naturaleza o la esencia de la virtud. Pero, dado que les es imposible llegar al fin buscado, y, por el contrario, se hallan cada vez más lejos, declarando estar entorpecidos y nadando en la confusión, puesto que no saben absolutamente nada de la virtud, tal como lo constata Sócrates, esto motiva a Menón a preguntar: ¿Cómo podrían realizar la búsqueda de un objeto el cual ignoran totalmente qué es? La paradoja planteada por Menón (80d7) en forma de pregunta respecto a la posibilidad de buscar aquello que no se conoce, es formulada enseguida por Sócrates mostrando el problema en forma de dilema: "No le es posible a nadie buscar ni lo que sabe ni lo que no sabe." (80e3).

Sócrates ofrece la solución a esta paradoja exponiendo la teoría de la reminiscencia, según la cual conocer es recordar, haciendo referencia a un conocimiento latente[1], que se tiene desde antes de nacer, y que se puede recordar mediante el esfuerzo y la búsqueda intelectual, justificando así la investigación filosófica.

Es aquí donde se encuentra el problema del que quiero ocuparme principalmente, pues, tras afirmar Sócrates que *"el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia."*(81d6-8), niega la posibilidad de que haya enseñanza, aclarando más adelante: *"...yo, que estoy afirmando que no hay enseñanza, sino reminiscencia"*(82a). Cuando se dispone a demostrar su teoría, interrogando a un joven esclavo, Sócrates parte de la distinción entre "recordar" y "aprender de alguien" (82b7); le demuestra a Menón que el esclavo recuerda, es decir, encuentra él mismo, en su interior, *opiniones verdaderas*[2] (85c), y no las aprende de él, de Sócrates, pues éste no le enseña nada, sólo le hace preguntas[3] (82e4).

El diálogo

El diálogo *Menón*, algunas veces titulado "sobre la virtud", debió haber sido escrito por Platón hacia el año 380 a.C. El nombre del diálogo es, como en la mayoría de los diálogos platónicos, el nombre del personaje principal con quien Sócrates sostiene una conversación. Se trata, en este caso, de Menón originario de Farsala, la más grande ciudad de Tesalia, región famosa por sus grandes riquezas. Menón es un joven noble, pertenece a una familia prestante que guarda relaciones hospitalarias con Ánito[4], jefe demócrata ateniense, al parecer talabartero de profesión como su propio padre. Ánito interviene brevemente para

---

[1] CANTO-SPERBER Monique (1991), *Platon, Ménon*. Paris, GF Flammarion. *Introduction*, "*Réminiscence 2: de l´opinion à la connaissance*", p.74. "*La solución de la Reminiscencia mostrará la posibilidad de búsqueda en la forma de un conocimiento latente*".
[2] Idem., p.87.
[3] BLUCK R.S. (1961), *Plato´s Meno*. Cambridge, Cambridge University Press.
Introduction, "*The argument of the Meno*", *II* "*The Theory of Recollection*", p.12. El ejercicio con el esclavo muestra la aplicación del método dialéctico. Se puede creer que Sócrates, con sus preguntas, guía al interrogado, lo conduce hacia la solución del problema (hacia el conocimiento).
[4] Este personaje aparece también en el diálogo *Apología de Sócrates*, como uno de los instigadores del proceso de condenación de Sócrates.

ser interrogado por Sócrates, en un fragmento del diálogo, respecto a la existencia de maestros y discípulos de "virtud". Se retira, prontamente, al parecer ofendido, acusando a Sócrates de calumniar a los atenienses.

Sócrates manifiesta cierta estimación por Menón. Al parecer, se consideran amigos, a pesar de sus diferencias tanto físicas como intelectuales y morales. Menón es rico, joven y bello, de acuerdo con lo que dice Sócrates, mientras que él es todo lo opuesto. También es evidente que, contrariamente a Sócrates, Menón es prepotente y vanidoso y tiene ambiciones de poder, grandeza y bienes materiales. Por otro lado, Menón ha recibido una buena educación, en particular ha sido instruido en el quehacer político por el sofista Gorgias, quien pasó sus últimos años en la ciudad de Farsala. A pesar de que Sócrates no aprecia a los sofistas, le guarda respeto a Menón y lo considera su amigo.

El diálogo tiene lugar ya sea en el patio de la casa de Ánito o en un gimnasio o en algún lugar público de la ciudad ateniense. Aparte de Sócrates, Menón y Ánito, aparece también un joven esclavo del séquito de Menón, quien es puesto a prueba para la demostración de la teoría de la reminiscencia.

En los primeros diálogos escritos por Platón, los denominados diálogos de juventud o también llamados diálogos socráticos, tales como el *Prótagoras*, el *Eutifron* y el *Gorgias*, Sócrates critica y ataca tanto a los políticos como a los sofistas y retóricos, mientras que en el *Menón* la crítica está más atenuada, o en todo caso, es menos radical[5].

Este cambio puede deberse a la transición de los diálogos socráticos a los diálogos posteriores que escribió Platón, en los que aparecen sus propias ideas y no solo ya las de Sócrates. Los diálogos llamados socráticos, según algunos críticos, se caracterizan por presentar la imagen y los pensamientos del personaje histórico que es Sócrates, acorde con la intención del autor de ofrecer un fiel retrato de su maestro. En estos primeros diálogos se manifiesta la mayor preocupación socrática: el problema ético de los valores, en tanto que busca formas de redefinir cada una de las principales categorías éticas de que se ocupa cada

diálogo[6]. El *Menón* presenta todavía muchas de las características socráticas, en especial la búsqueda de una definición de la virtud en sí, la dialéctica y la refutación como parte del método de investigación dialéctico. Pero también están expuestas, por primera vez, las ideas propiamente platónicas del conocimiento, como es el caso de la Reminiscencia. Es, por tanto, considerado un diálogo del periodo de transición en la obra de Platón, en él se observa el paso que se da entre los diálogos de juventud y los de madurez.

Jaeger resalta de este diálogo que la manera en que Sócrates se dispone a responder a la pregunta "¿es enseñable la virtud?" es innovadora, al querer definir, en primera instancia, ¿qué es la virtud en sí?[7] Puesto que para llegar a hablar de "cómo es", de cuáles son sus cualidades o propiedades, se hace necesario determinar antes el "qué es", esto es, definir el objeto del que se va a hablar. Razón por la cual, el primer paso a dar en la investigación emprendida en este diálogo, por iniciativa de Sócrates, es la búsqueda de una definición que exprese la esencia de la virtud, de esa idea propia y única que representa el concepto de virtud, de la "virtud en sí", aquella que envuelve a todas las distintas virtudes, que es la misma en todas, y por la que todas se hacen llamar "virtudes".

La búsqueda de la esencia (*ousía*) de la virtud es lo que debe permitir llegar a saber "qué es" la virtud. Se trata de una definición que los comentaristas denominan "*definición socrática*", pues representa el objeto de búsqueda común a todos los diálogos socráticos, y hace referencia a un modo especial de definición, el cual pretende dar con la esencia o la forma misma expresada por el concepto. A diferencia del "cómo es", referido a las cualidades o propiedades que pueden serle atribuidas en forma de extensión, el "qué es" busca determinar la naturaleza, el carácter intrínseco y definitivo de la idea, considerada como individual o única. Este enfoque, la búsqueda de una definición tal, está encaminado hacia lo que se habrá de llamar, en diálogos posteriores de Platón, el mundo de las Ideas.

---

[5] CANTO-SPERBER M. (1991) Op. Cit., *Introduction*, "*Socrate*", p.34.
[6] Idem., *Introduction*, "*L´areté, ou la vertu selon Socrate*", p.41.
[7]JAEGER Werner (1992), *Paideia*, Libro III "*En busca del centro divino*". Traducción de ROCES Wenceslao. FCE, Bogotá, Colombia. VII "*El Menón, el nuevo concepto del saber*", p.549. Primera edición en español (del original alemán inédito), FCE, México, 1944.

Este trabajo

A partir de la teoría de la reminiscencia, tal y como está planteada en el *Menón*, surge la pregunta por el sentido que se le da a la enseñanza en este diálogo, pues, puede parecer que Sócrates se contradice al afirmar que "*no hay enseñanza, sino reminiscencia*"(82a) al mismo tiempo que admite que hay enseñanza de la geometría como también de otras ciencias, y continúa con su investigación acerca de la enseñabilidad de la virtud, añadiendo además, un poco más adelante, que decir 'enseñable' o 'recordable' es lo mismo (87b-c). Esta aparente contradicción invita a cuestionar ¿qué es lo enseñable? y ¿de qué tipos de enseñanza se habla en este diálogo?

Estructura

El presente trabajo presenta el problema de la enseñanza planteado en el diálogo *Menón*, lo ubica dentro del contexto histórico y analiza sus implicaciones en términos de la concepción de la enseñanza.

Para empezar expongo la problemática entorno a los conceptos de virtud (*areté*) y la enseñanza en la Antigua Grecia y su evolución a partir de la aparición del pensamiento sofista que es objeto de crítica para Platón.

En un segundo capítulo expongo y analizo la teoría de la reminiscencia, tal como se encuentra planteada en el diálogo, y muestro como se deriva de ella una teoría del conocimiento que se constituye en la fundamentación de una nueva concepción de enseñanza y de aprendizaje en la que la comprensión ocupa el rol principal.

Viene enseguida un análisis del concepto de 'lo enseñable' tal como aparece en los diferentes apartes de este diálogo, en el que pretendo aclarar los diferentes usos y sentidos que se le dan a la palabra enseñanza. En este capítulo entro también a examinar las pruebas y cuestionamientos expuestos por Platón sobre la posibilidad de enseñar.

Por último, presento el método dialéctico socrático examinando la forma en que puede ser considerado un nuevo método de enseñanza cuya función es la de llevar al interrogado a comprender, más que a saber. Y recojo las ideas principales de este estudio, en la conclusión, al tiempo que doy respuesta a las preguntas generales planteadas al comienzo de esta introducción.

Capítulo 1

La enseñanza de la virtud en el contexto histórico

El concepto de **"areté"**

La traducción al español de "*areté*" como "*virtud*" debe manejarse con prudencia. En los orígenes de la cultura griega, la "*areté*" denotaba la idea de "perfección"[8], y se aplicaba tanto a las cosas, como a los animales y a los humanos (por ejemplo, se hablaba de la virtud del cuchillo y la del caballo). Dentro de la esfera de lo humano, anota Gómez Robledo, la "virtud" helénica significa "toda forma de mérito personal o de excelencia, en cualquier género de actividad"[9] .

En los poemas épicos de Homero, *La Iliada* y *La Odisea*, que son los más antiguos testimonios de la cultura griega, aparece el concepto de "*areté*" designando la excelencia y el ideal de hombre superior, perteneciente a una raza noble y selecta: la aristocracia[10]. Homero hace referencia a una casta superior, la nobleza caballeresca cuya "*areté*" tiene que ver con el heroísmo y las cualidades guerreras de los personajes. Ella se presenta, por una parte, en la valentía, el valor en el combate, la destreza, entre otras cualidades, y, por otra parte, en la nobleza de espíritu y en la facultad de dar buenos consejos (los ancianos, que son los que dan consejos, son de por sí virtuosos por el hecho de haber logrado llegar a tan avanzada edad). En *La Iliada*, Fénix recuerda a Aquiles "el fin para el cual ha sido educado: para ambas cosas, para pronunciar palabras y para realizar acciones"[11].

---

[8] GÓMEZ ROBLEDO Antonio (1986) *Platón, Los seis grandes temas de su filosofía*. FCE, UNAM, México. Prefijo " ari". Véase el capítulo sobre la *Teoría de la virtud, Evolución semántica*, p.93.
[9] Idem, n.p.p.4 . Léon ROBIN, *Platon, Oeuvres completes*, ed. Pléiade, I, 1256.
[10] JAEGER Werner (1992), *Paideia*, Libro I "*La primera Grecia*". Traducción de XIRAU Joaquín. FCE, Bogotá, Colombia. I " Nobleza y areté", p.20. Primera edición en español (FCE, México), 1942. Primera edición en alemán, 1933.
[11] Idem, p.24.

La aristocracia en la Grecia antigua se caracteriza por el ideal que persigue y también personifica, que es la "*areté*". Al denotar "perfección" o "excelencia" guarda una estrecha relación con el ideal de belleza, "*kalón*": *"Aspirar a la "belleza" (que para los griegos significa al mismo tiempo nobleza y selección) y apropiársela, significa no perder ocasión alguna de conquistar el premio de la más alta areté"*.[12] Es a partir de la belleza que se erige el sentido de la moral y de la cultura griegas[13]. Representa el fin perseguido por la cultura del alma y del cuerpo, de los cuales se ocupaban la música y la gimnástica que eran enseñadas a los nobles aristócratas, hasta Platón, quien tuvo el privilegio de nacer en una familia de la nobleza y recibir todo ese tipo de educación[14].

La educación tradicional establece y proclama en sus orígenes este ideal de hombre como un modelo a seguir: "La historia de la formación griega -el acaecimiento de la estructuración de la personalidad nacional del helenismo, de tan alta importancia para el mundo entero- empieza en el mundo aristocrático de la Grecia primitiva con el nacimiento de un ideal definido de hombre superior, al cual aspira la selección de la raza."[15]

La traducción de la palabra griega al latín, "*virtus*", tiene por su parte una denotación claramente varonil, "*vir*", por lo que su significado hace alusión a los valores o cualidades masculinas, tales como el coraje y la valentía.

Sin embargo, tal como lo exponen Gómez Robledo y Werner Jaeger, la "*areté*" griega sigue una serie de modificaciones de acuerdo con las diferentes épocas y valores culturales por los que atraviesa la Antigua Grecia. Esta evolución la lleva a incorporar el concepto de justicia: Hesiodo (siglo VII a.C.), el segundo gran poeta y educador de los griegos, al lado de Homero, proclama en su obra los valores de justicia y trabajo, los cuales pertenecen a la clase campesina y agricultora. Gómez Robledo cita también este fragmento de un texto de Herodoto: "Grecia ha sido en todos los tiempos un país pobre; pero en ello funda su *areté*.

---

[12] Idem, p.28.
[13] Idem, p.29. "*En la fórmula "apropiarse de la belleza", se halla expresado con claridad única el íntimo motivo de la areté helénica"*.
[14] GÓMEZ ROBLEDO Antonio (1986) Op. Cit. I "*Platón y su época*", p.13.
[15] Idem.

Llega a ella mediante el ingenio y la sumisión a una severa ley. Mediante ella se defiende la Hélade de la pobreza y de la servidumbre."[16]

Con la instauración de la democracia, la formación de la "*Pólis*", la cultura ciudadana y el estado de derecho, el concepto de virtud tiende a subordinarse cada vez más al derecho y a la idea de justicia, que tienen que ver con el bien del Estado. La "*areté*" deja de ser un privilegio exclusivo de la raza noble de "sangre azul" para convertirse en un bien alcanzable por todos los miembros del Estado, de la comunidad: "La finalidad de la *paideia* griega era la superación de los privilegios de la antigua educación para la cual la *areté* sólo era accesible a los que poseían sangre divina".[17]

En esta evolución, el concepto de *areté* sigue designando la excelencia, el ideal a alcanzar y, en consecuencia, lo que se busca obtener por medio de la educación. La formación de jóvenes virtuosos era en últimas la tarea de la educación[18].

El concepto dentro del Menón

En el diálogo, la pesquisa sobre la naturaleza de la virtud lleva a descubrir que a pesar de que se conocen muchas virtudes, tales como la justicia y la temperancia, no se conoce la esencia de todas ellas, no se logra dar con la definición de la virtud total. Sócrates refuta la serie de definiciones propuestas por Menón y evidencia así el problema de una falta de claridad respecto al concepto de virtud.

En particular, Sócrates refuta la interpretación de virtud referida exclusivamente al terreno de la política y desprovista de elementos morales que presenta Menón al definirla como la excelencia o el talento político, la capacidad para gobernar.

---

[16] Idem, "*Teoría de la virtud*", p.95, n.p.p.7, Heródoto VII, 102.
[17] JAEGER W. (1992), *Paideia, Libro II "Culminación y crisis del espíritu ático"*. Traducción de XIRAU Joaquín. FCE, Bogotá, Colombia. *III"Los sofistas*", p. 264.
[18] Idem, p.266.

La pregunta sobre la manera de adquirir la virtud, sobre cómo volverse virtuoso, presenta un carácter ambiguo en este diálogo, de acuerdo con Canto-Sperber, debido a la oposición entre las dos concepciones de virtud que ofrecen Menón y Sócrates. La definición expuesta por Menón como un "*desear las cosas buenas y tener la capacidad de procurárselas*"(77b) expresa el significado tradicional de la virtud, de inspiración socio-política, mientras que la definición que pretende dar Sócrates a la virtud como un bien propio del alma, identificado con el saber y subordinado al más estricto ejercicio de la justicia, revela un carácter netamente moral.[19] La virtud, tal como la entiende Menón, la cualidad propia de la civilización griega, la excelencia del ciudadano y el talento del hombre político, es refutada y atacada por Sócrates en su afán de distinguir la virtud propiamente moral de aquella virtud política interesada en los bienes particulares y materiales, y no en el bien espiritual, el saber, que debe ser el verdadero fin perseguido con la virtud.

Se tiene conocimiento del descontento y la oposición de Sócrates frente a la moralidad convencional de su época, no sólo por los testimonios escritos por Platón sino también por Jenofonte[20]. En particular, Sócrates le critica a la moralidad de su tiempo, determinada por la actitud política, su falta de filosofía y sabiduría, su distanciamiento respecto al saber[21], por lo que orienta su lucha hacia una nueva concepción de la virtud que se identifique con el conocimiento y se fundamente en él. La virtud entendida como un bien del alma corresponde al saber, pues éste es "*el único bien propio del alma*"[22].

Ya en el *Protágoras* y en el *Gorgias*, ambos diálogos anteriores al *Menón*, expone Platón el problema de la enseñanza de la virtud, criticando a quienes se hacen llamar "maestros", y aclarando que únicamente el saber o conocimiento (*episteme*) puede ser enseñado, por lo

[19] CANTO-SPERBER M. (1991) *Les paradoxes de la connaissance.* Editions Odile Jacob. Paris. Introd. p.13.
[20] CANTO-SPERBER M. (1991) *Platon, Ménon*, Introd. p.41. Cf. Xénophon, *Mémorables* IV, 2, 11; Platon, *Protagoras* 318a-319a, *Phédon* 82a-b.
[21] Idem.
[22] Idem., p.43.

que la virtud tiene que identificarse con un saber para que pueda ser enseñada[23]. Pero es en el *Menón*, según Jaeger, en donde, por primera vez, se intenta resolver el problema de la identificación de la virtud (*areté*) con el saber (*episteme*).

La enseñanza de la virtud y los sofistas

La discusión acerca de la posibilidad de enseñar la virtud tiene su origen en el siglo sexto antes de Cristo, en la disputa entre la educación aristocrática y la democrática. El tema se desarrolla explícitamente en los poemas de Teognis y Píndaro.[24]

En la concepción tradicional, la virtud era transmitida a través de la poesía de una forma parenética. Las epopeyas homéricas daban ejemplo de virtud y heroísmo, se daba el aprendizaje a manera de imitación. El aprendizaje era entendido como memorización, se trataba de aprender de memoria los cantos y poemas que exhortaban a imitar a los ancestros en sus cualidades y virtudes. Las obras poéticas estaban cargadas de la tradición religiosa y moral que se inculcaba en el espíritu griego.

En el siglo quinto antes de Cristo, el movimiento sofístico introduce elementos nuevos a la ya tradicional discusión en respuesta a la necesidad de formar hombres políticos y dirigentes de estado. Los sofistas se proclaman ellos mismos "*maestros de virtud y de sabiduría*"[25], vinculados a la educación tradicional de los poetas griegos, desde Homero y Hesiodo, Solón y Teognis, Simónides y Píndaro. Se dan a la tarea de racionalizar la poesía para utilizarla en forma de prosa[26], en las lecciones teóricas que imparten a sus discípulos junto con la enseñanza de la retórica. Esta última se constituye en un ejercicio fundamental

---

[23] JAEGER W. (1992), *Paideia*, *Libro III* "*En busca del centro divino*". Traducción de ROCES Wenceslao. FCE, Bogotá, Colombia. *VII* "*El Menón, el nuevo concepto del saber*", p.549. Primera edición en español (del original alemán inédito), FCE, México, 1944.

[24] Idem., p.279. Simónides también se refiere a esta cuestión.

[25] Idem. p.267. "*Los sofistas ofrecían públicamente enseñar la "virtud" a cambio de dinero. Y pronto se designaron a sí mismos maestros de sabiduría*".

para poder pronunciar bellos y buenos discursos ante el público, que es el pueblo, con fines puramente prácticos: "Con ellos entra en el mundo, y recibe un fundamento racional, la *paideia* en el sentido de una idea y una teoría consciente de la educación."[27]

Los sofistas abordan el problema de la educación investigando la relación entre la "naturaleza" y la educación consciente ejercida sobre el ser humano. A este respecto, Jaeger, retoma el siguiente fragmento del "Gran Logos" de Protágoras: "*Se ha llegado al convencimiento de que la naturaleza (fysis) es el fundamento de toda posible educación. La obra educadora se realiza mediante la enseñanza (mathésis), el adoctrinamiento (didaskalía) y el ejercicio (áskesis), que hace de lo enseñado una segunda naturaleza*". Y sobre el mismo comenta.**:** "Es un ensayo de síntesis del punto de vista de la *paideia* aristocrática y el racionalismo, realizado mediante el abandono de la ética aristocrática de la sangre." [28]

Con los sofistas nace la concepción occidental de educación (*paideia*) en la cultura griega. Proclaman como su propósito el formar mejores hombres, hombres de bien, virtuosos, tomando en consideración a todos los miembros del Estado, de la comunidad, y otorgándoles a todos un derecho fundamental a la participación activa y democrática. En este sentido, los sofistas aparecen como pioneros de la educación tal como la entendemos hoy, como la transmisión consciente de la cultura general a unos discípulos.

Ellos se comprometen a enseñar la "virtud", pero ¿cuál es esa "virtud" que pretenden enseñar los maestros del movimiento sofístico? Se trata de la "virtud política", aquella que hace buenos gobernantes, por lo que la enseñanza busca el reconocimiento de dos cualidades principales: el dominio y el talento en el ejercicio del mando, y la destreza retórica, para pronunciar bellos y buenos discursos y convencer o persuadir al público. Se trata de una virtud para la cual lo importante es el efecto, la apariencia que logra dibujar, sin importar su veracidad, y cuyo fin preciso es alcanzar el poder. Mientras que, para el

---

[26] Idem. p.273. "*Traspusieron los distintos géneros de poesía parenética, en los cuales el elemento pedagógico se revelaba con el mayor vigor, en la nueva prosa artística en la cual son maestros. Esta transposición del contenido de la poesía en prosa es un signo de su definitiva racionalización*".
[27] Idem. p.273.

buen filósofo, y para Sócrates, la virtud como la sabiduría son bienes que deben ser buscados por sí mismos. Esto le vale a la enseñanza sofística el ser criticada y atacada tanto por su contenido (el concepto que ella tiene y proclama de "virtud"), como por su forma (caracterizada por la pretensión de transmitir, según un método mecanicista, el "saber" a modo de información y a cambio de dinero), y hasta por sus objetivos (crear aparentes buenos gobernantes). Esta enseñanza tiene, de acuerdo con Platón por ejemplo, un carácter falso, embaucador y corrupto, como a menudo lo tiene el concepto de "político", hoy en día.

El hecho de que los sofistas vendan su saber, aquel que pretenden que sea la "virtud", es algo que molesta enormemente a Sócrates y que es fuertemente criticado por Platón en su obra. En el caso de este diálogo, Sócrates interroga precisamente a un discípulo de sofista, Menón, cuyo maestro ha sido Gorgias y se dispone a demostrarle la falsedad de su saber, o mejor dicho, a hacerle tomar conciencia de que en realidad no conoce lo que pensaba que sabía. Sin atacar explícitamente a los sofistas, contrariamente a Ánito que los detesta y lo dice abiertamente en el diálogo, Sócrates pone en cuestión su pretendida enseñanza. Cabe señalar aquí que es bastante conocida la oposición de una buena parte de la clase política ateniense frente a los sofistas y a su pretensión de enseñar la virtud,[29]tal vez por miedo a verse criticados o hasta derrocados al convertirse en objeto de examen[30].

La "virtud" que enseñan los sofistas es definida como el conjunto de cualidades que garantizan el éxito político. Ellos se comprometen a enseñar a sus discípulos el "*savoir-faire*" (conocimiento, tino, habilidad, técnica) de la política y la habilidad retórica.[31]

De acuerdo con Jaeger, estos "sabios" denominan a su profesión "*techné*", consideran a su teoría y a su arte de la educación una técnica; según la información que da Platón sobre

---

[28] Idem. p. 280, n.p.p. 23, cf. El fragmento del "*Gran Logos*" de Protágoras, B3 Diels.
[29] CANTO-SPERBER M, (1991), *Platon, Ménon,* GF Flammarion, Paris. Introduction, p.48.
[30]Idem, p.49. "*l'hostilité des hommes politiques vise aussi bien les sophistes que Socrate*". -En este sentido también, al parecer, inculpan a Sócrates y lo condenan, según ellos por corromper a los jóvenes, porque los empuja a buscar la verdad en ellos mismos cuestionando los preceptos que les son infundidos por la clase dirigente y por los pretendidos "maestros"-.
[31]Idem. Introduction, p.48.

Protágoras, el sofista llama a su enseñanza de la "*areté*" política, "*techné politiké*".[32] Sin embargo, aclara Jaeger, de los sofistas no se sabe tanto debido a la pérdida de casi todos los textos que ellos escribieron y utilizaron. Se sabe de Protágoras lo que refiere de él Platón, así como también se conoce, gracias a Plutarco, lo que es denominado la "*trinidad pedagógica*" de los sofistas.

Plutarco emplea el ejemplo de la agricultura para explicarla: "*considerada como el caso fundamental del cultivo de la naturaleza por el arte humano*"[33]. Para que sea buena, se necesita una buena tierra (un buen terreno para la educación es la naturaleza humana), un buen campesino (el educador) y unas buenas semillas (las doctrinas y preceptos trasmitidos por la palabra hablada).[34]

Jaeger le otorga al movimiento sofístico, la creación de la educación, en un sentido consciente y sistematizado. Del saber que proclamaban los sofistas, dice: "*Este saber aspiraba a convertirse en la verdadera y "superior educación" y a suplantar o subordinar a la educación tradicional*".[35] Sin embargo, este mismo "saber" es objeto de críticas y ataques severos por parte de la filosofía socrática y de Platón, tal como quiero mostrar en este análisis del *Menón*, según el cual, además, valga la aclaración, los sofistas son, en especial, los que representan la denominada "enseñanza tradicional" debatida por el filósofo.

---

[32] JAEGER W. (1992), *Paideia, Libro II "Culminación y crisis del espíritu ático"*. Traducción de XIRAU Joaquín. FCE, Bogotá, Colombia. *III"Los sofistas"*, p.274, cf. Platón, *Protágoras*, 319a.
[33] Idem. p.285.
[34] Idem. -Así describe Plutarco la concepción de enseñanza de los sofistas, según Jaeger-.

Capítulo 2

La reminiscencia

El *Menón* es considerado el texto fundador de la filosofía del conocimiento[36]. La teoría de la reminiscencia es presentada por primera vez por Platón a favor de la sustentación de la búsqueda de conocimiento, de la posibilidad de llegar a conocer y a extender el conocimiento, mediante el esfuerzo y la búsqueda intelectual, del pensamiento. Es una teoría que se fundamenta en una creencia y una fe moral y religiosa. Platón se limita, en este diálogo, a esbozar la teoría, no a demostrarla.

Esta teoría trae importantes consecuencias para el desarrollo del tema de la enseñanza en el *Menón*, así como del aprendizaje y de la búsqueda de conocimiento. Por esta razón, entraré, a continuación, a exponer la manera en que está presentada en el diálogo, reparando en sus orígenes históricos y filosóficos, y llegando finalmente a analizar sus implicaciones epistemológicas, la forma en que representa una fundamentación del conocimiento y su relación con el tema principal de este estudio.

Desarrollo del diálogo y la paradoja de Menón

El *Menón* comienza abruptamente, sin preámbulos, con la pregunta planteada por el joven personaje:

MENÓN: -"Me puedes decir, Sócrates, ¿es enseñable la virtud? ¿o no es enseñable sino que sólo se alcanza por la práctica? ¿o ni se alcanza por la práctica ni puede aprenderse sino que se da a los hombres por naturaleza, o de algún otro modo?" (*Menón*, 70a).

A la pregunta de Menón responde Sócrates algo muy típico suyo, algo así como "*sólo sé que nada sé*", afirmación indispensable como punto de partida para la investigación

---

[35] Idem.

intelectual. Declara no saber nada respecto a la virtud, no tener una fórmula que sirva para definirla, esto es, para captar la esencia de la virtud o la "virtud en sí". Le dice a Menón: -"me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud."(71b).

Dado que Sócrates declara, para comenzar, que él no sabe, o no conoce, absolutamente nada acerca del objeto en cuestión, le pide a Menón que le conteste él, que es experto en el tema, o por lo menos, en hacer discursos sobre la virtud, tal como le hubo enseñado su maestro, Gorgias. Le propone encontrar una definición adecuada que conteste a la pregunta ¿qué es la virtud? para, enseguida, poder buscar una respuesta a ¿cómo es la virtud?[37] y, con ello, intentar responder a la pregunta específica de si ésta es enseñable o no.

Con el propósito de llegar a la verdad, al conocimiento de algo, en este caso, al de la virtud, pone Sócrates en práctica el método dialéctico de preguntas y respuestas, interrogando a su amigo acerca de algo que él cree saber y que, al examinarlo y ponerlo en cuestión, a partir de las refutaciones que le hace, se dará cuenta en efecto no saber. Lo lleva a un estado de perplejidad y duda, y le hace sentir que en realidad nada sabe, para comenzar.

Una vez hecha la constatación sobre el estado aporético al que Sócrates ha conducido a Menón, ya que, estando él mismo problematizado respecto al conocimiento de la virtud, ha logrado problematizar a su interlocutor por medio del examen de opiniones y de la refutación a éstas, Sócrates dice: -"Y ahora, "qué es la virtud", tampoco yo lo sé; pero tú, en cambio, tal vez sí lo sabías antes de ponerte en contacto conmigo, aunque en este momento asemejes a quien no lo sabe. No obstante, quiero investigar contigo e indagar qué es ella". (80d)

Sócrates declara estar convencido de que van por el camino correcto hacia lo que están buscando. El estado de perplejidad o estado aporético, en el que se encuentran ahora los dos, es ya un paso certero en la búsqueda intelectual, puesto que es a partir de la conciencia de ignorancia que es posible aprender y buscar el conocimiento.

---

[36] CANTO-SPERBER M. (1991) *Platon, Ménon*. Edit. GF Flammarion. Paris. Introduction, p.9.

Sin embargo, hasta ahí llega el esfuerzo del joven interlocutor de Sócrates, y el ejercicio de búsqueda de una definición de la virtud, puesto que Menón, en medio de la confusión, se queja y renuncia a seguir con la pesquisa. No consiente a continuar con la investigación de ese modo y opta más bien por cuestionar la forma de buscar un objeto de conocimiento (la virtud), tal y como la está planteando Sócrates, partiendo de la total ignorancia sobre el objeto en cuestión. Se interrumpe el diálogo y la búsqueda de una definición de la virtud, con la famosa *Paradoja de Menón*, la cual se ocupa Platón en resolver en la segunda parte de este diálogo, pues ella atenta directamente contra la filosofía, o la moral filosófica, que se caracteriza por el espíritu indagador y buscador de conocimiento, proclamada por Sócrates y por él.

Menón plantea la pregunta: - "¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como objeto de tu búsqueda? Porque si dieras efectiva y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conocías?"(80d7).

La paradoja se refiere a la lógica impuesta por Sócrates para la investigación, desde el inicio del diálogo, que consiste en indagar a partir de la total ignorancia. Según lo cual, resultaría imposible determinar el objeto de búsqueda como punto de partida para la investigación, así como imposible también sería identificar el objeto buscado al término de la búsqueda. Es imposible, entonces, según el argumento presentado por Menón, emprender la búsqueda de un objeto de conocimiento desconocido, así como culminarla[38].

Menón cuestiona el método de búsqueda socrático, expresándose de un modo escéptico respecto a la búsqueda de conocimiento. Se sirve de un argumento propio de los sofistas y

---

[37] PLATÓN, *Menón*, trad. OLIVIERI (1983) Editorial Gredos, Madrid. 71b4: "*Y, de lo que ignoro qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es?*"

[38] CANTO-SPERBER M.(1991), *Platon, Ménon*. Edition GF Flammarion, Paris.
"*Le paradoxe de Ménon: comment chercher ce qu´on ne connait pas*", 1. "*La question difficile de Ménon , et l´impossibilité de la recherche*", p.67.

de su maestro Gorgias[39]. [Retoma en su pregunta la declaración hecha por Sócrates al inicio del diálogo y en 80d, planteando la paradoja que advierte la imposibilidad de una búsqueda sobre un objeto del cual se ignora totalmente qué es, así como la de un objeto que ya se conoce.] Ni la ignorancia radical ni el conocimiento integral sobre el objeto hacen posible buscar o investigar, según anota Canto-Sperber[40]. Pero la teoría de la reminiscencia sirve de puente o mediación entre la ignorancia total y el conocimiento absoluto.

La reminiscencia como solución a la paradoja

La paradoja, "*- no le es posible a nadie buscar ni lo que se sabe ni lo que no se sabe. Pues ni podría buscar lo que sabe –puesto que ya lo sabe, y no hay necesidad alguna entonces de búsqueda-, ni tampoco lo que no sabe –puesto que, en tal caso, ni sabe lo que ha de buscar-."*(80e),tal como la reformula Sócrates, atenta directamente contra un aspecto fundamental de la moral socrática, es decir, contra el valor y la importancia de esforzarse por alcanzar el conocimiento. De manera que es calificada por Sócrates de "*argumento erístico*"(80e), "*propio de los débiles y contrario a los laboriosos e indagadores*."(81e).

El razonamiento es inmediatamente calificado de forma peyorativa, como un "*procedimiento discursivo que abusa de la dialéctica, llegando a convertirla en disputa vana*"[41]. El argumento es descalificado o despreciado por Sócrates, aunque el mismo trae importantes consecuencias para el desarrollo del pensamiento platónico y su teoría del conocimiento. En efecto, Platón introduce, en respuesta, una teoría clave para la filosofía del conocimiento. Entonces, a pesar de menospreciar el argumento, elabora una sólida refutación a partir de la teoría de la reminiscencia. En el diálogo, el tema de discusión e indagación es dejado a un lado, para abarcar un problema más general y de consecuencias fundamentales para la filosofía, en lo referente al problema del saber. La teoría de la

---

[39] CANTO-SPERBER M. (1991). Op. Cit. *Notes 80d-e* (n. 104), p.247. "En effet, Gorgias, le maître de Ménon, semble avoir adopté lui-même un tel scepticisme dans le *Traité du non-être* (cf. Kerferd 93-100)… il n'est pas non plus exclu que l'argument de Ménon viennent de Gorgias, que celui-ci l'ait inventé ou adapté (voir aussi Xénophane DK11B34)."
[40] Idem, 2. "*Connaissance intégrale et ignorance totale*", p.69.
[41] *Diccionario de la Lengua Española* (1984). Vigésima edición, Real Academia Española, Madrid. Tomo I, definición de "erístico".

reminiscencia es presentada de manera sistemática y argumentada en respuesta al problema sobre la búsqueda de conocimiento planteado por Menón.

Sócrates demuestra la falsedad de tal razonamiento, acudiendo a lo que ha oído decir tanto a los "*sabios en asuntos divinos*" (81a), es decir a los "*sacerdotes y sacerdotizas que se han ocupado de ser capaces de justificar el objeto de su ministerio*"(81a), como a los poetas inspirados por los dioses, acerca de que el alma es inmortal, razón por la cual hay que procurar alcanzar la "*máxima santidad*" (81b). Así que, aunque se trate de una inspiración divina, hay también un elemento racional o justificativo, que además exhorta a los hombres a llevar una vida buena. Cita un pasaje de un poema de Píndaro, el cual hace referencia al mito griego según el cual Zeus envió un rayo a los titanes por haber devorado a Dionisio, hijo de Perséfone, reduciéndolos a cenizas, de las cuales brotó la raza humana. Razón por la cual, los hombres, provenientes de los titanes, deben retribución a la diosa Perséfone, y sus almas van a pagar condena en el Hades, después de la muerte, en compensación por esa suerte de pecado original, pero también por sus acciones en la vida terrestre, hasta que la diosa les permite volver a nacer convertidas en mejores personas, a una mejor vida, de acuerdo con su merecimiento, o completar su ciclo de encarnaciones[42].

Sócrates invoca a las máximas autoridades, los sacerdotes y sacerdotizas, introduce la teoría de la reminiscencia aludiendo a esos "*sabios en asuntos divinos*"(81a), de los cuales ha oído hablar de la inmortalidad del alma y del conocimiento adquirido a lo largo de muchas vidas y muchas muertes. Se trata entonces de una teoría, o más que eso, de una doctrina, que se refiere a una tradición mítica y religiosa, la cual está frecuentemente emparentada con los mitos órficos, y más directamente con Pitágoras[43] quien es considerado el precursor en la tradición filosófica de la teoría de la metempsicosis, ésto es, de la transmigración de las almas en otros cuerpos después de la muerte.

---

[42] CANTO-SPERBER M. (1991). Op. Cit. *Notes 81b*, p.253-257.
[43] BLUCK R.S. (1961), *Plato´s Meno*. Cambridge, Cambridge University Press. *Introduction, C*. "*Transmigration and ´recollection´before Plato*", p.61. Según escribió Diógenes Laercio (VIII, 4-5), Pitágoras podía recordar sus vidas anteriores gracias a un don que le fue otorgado por el dios Hermes, el cual fue su padre. Pitágoras relataba sus experiencias de encarnaciones pasadas, sustentando así la teoría de la inmortalidad del alma y de la reencarnación.

La teoría de la reminiscencia expuesta por Platón se basa pues en una antigua creencia griega de que el alma es inmortal. Sin embargo dicha creencia es incongruente con la tradición homérica de acuerdo con la cual la inmortalidad es una propiedad exclusiva de los dioses, y es precisamente aquello que los diferencia de los hombres, de los mortales. Aunque existen también en la Antigüedad, por otra parte, los llamados Misterios de Eleusis, en los cuales pueden iniciarse los hombres con la esperanza de alcanzar la inmortalidad, la cual hace probablemente alusión a la transmigración de las almas[44].

La teoría de la inmortalidad del alma es tomada por Sócrates como medio para la sustentación de un conocimiento preexistente o prenatal, sin dejar de ser una creencia que no pretende ser demostrada. El argumento de la reminiscencia expuesto por Sócrates en este diálogo revela un carácter circular, tal como lo anota Canto-Sperber[45], en cuanto a que de la inmortalidad del alma se infiere la teoría de la reminiscencia, o el conocimiento que posee el alma anteriormente a su existencia corpórea, y, enseguida, la prueba de la reminiscencia mediante el ejercicio con el esclavo pone en evidencia el conocimiento prenatal de lo cual se infiere que el alma es inmortal. En efecto, al final de esta segunda parte, de la exposición de la teoría de la reminiscencia, concluye Sócrates: -"Por tanto, si siempre la verdad de las cosas está en nuestra alma, ella habrá de ser inmortal. De modo que es necesario que lo que ahora no conozcas –es decir, no recuerdes- te pongas valerosamente a buscarlo y a recordarlo."(86b).

Las verdades necesitan ser buscadas para ser encontradas, o recordadas. Se puede afirmar entonces, según Platón, que buscar la sabiduría y la "*areté*" son tareas propias de los valientes y de los fuertes de espíritu, de aquellos que perseveran y que, se dice, alcanzan.

Luego, el sustento para la teoría no deja de ser una creencia religiosa, y la consecuencia, un precepto moral aplicado a la importancia de la búsqueda de conocimiento. En este diálogo se destaca la importancia de buscar y esforzarse por encontrar, llegar a recordar opiniones verdaderas y lo que da razón de ellas: el conocimiento. Los valores éticos de la conducta

---

[44] Idem., p.62.

humana son referidos, en este fragmento del diálogo, especialmente a la búsqueda de conocimiento, a la disposición intelectual y filosófica para ir en busca del saber. De hecho, Sócrates termina la exposición de la Reminiscencia, haciendo alusión a la *Paradoja de Menón y* concluyendo: -"en cambio, creemos que es necesario buscar lo que no se sabe para ser mejores, más esforzados y menos inoperantes que si creyésemos que no conocemos ni somos capaces de encontrar, ni que es necesario buscar. Y por esto sí estoy plenamente dispuesto a luchar, si puedo, tanto de palabra como de obra."(86c)

La tesis platónica supone también que existe algo que hace que todas las cosas estén conectadas; todo está conectado con todo en la naturaleza, y el conocimiento avanza haciendo asociaciones. Hace alusión a la armonía universal, de la naturaleza, se trata de una tesis holística que permite asociar el todo y sus partes, haciendo posible el paso del conocimiento de algo, de una parte, al conocimiento de todo. Dice Sócrates que: "*Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa –eso que los hombres llaman aprender-, encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en su búsqueda*" (81d). Esto refleja la forma en que puede avanzar el conocimiento yendo hacia el todo o lo más general y universal, al tiempo que asegura la posibilidad no solamente de conocer sino también de "extender" el conocimiento.

A partir de la creencia en la inmortalidad del alma, Platón construye su teoría de la reminiscencia. Le atribuye al alma el conocimiento total, acorde con la tesis coherentista y holística, y con la característica de inmortalidad que tiene el alma, siendo parte del todo, de lo que siempre es, lo sabe todo. De acuerdo con lo que expone Platón en el *Menón*, el alma del hombre es inmortal, vive muchas vidas y jamás perece, por lo cual ya adquirió todo el conocimiento. El alma encarnada vuelve a un estado de ignorancia, y también de asombro y curiosidad, por lo que tiene tendencia a buscar comprender, a indagar, lo que Platón considera que da impulso al esfuerzo por recordar y hace posible el aprendizaje por reminiscencia.

---

[45] CANTO-SPERBER M. (1991). Op. Cit. *III "Apprendre, c´est se remémorer", 1."L´immortalité de l´âme et le contexte de l´argument"*, p.75.

La reminiscencia definida como un recordar el conocimiento ya adquirido supone, pues, la existencia de un conocimiento latente[46], que se encuentra en el alma de una manera, se puede decir, inconsciente, pero que puede llegar a la conciencia mediante la búsqueda, el cuestionamiento y la indagación. Despertar ese tipo de conocimiento equivale a lo que se entiende por aprendizaje y búsqueda.

Es como si se estuviera hablando de dos diferentes modos, y momentos, de aprendizaje, en este planteamiento de la teoría. Respecto al primero, aquel que se refiere a la manera en que el alma adquirió el conocimiento total, antes del nacimiento, se puede decir que es mencionado de una forma vaga e imprecisa: "*El alma, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido (memátheken)*" (81c5). Luego, eso que el alma ha anteriormente "aprendido", se supone que es porque lo ha "visto", aunque aquí todavía no se especifica en qué momento exacto el alma adquirió ese conocimiento, sino que se dice simplemente que lo aprendió en un tiempo pasado, esto es, en vidas anteriores y en el Hades. Más adelante en este diálogo, al final del ejercicio con el esclavo, Sócrates concluye que tal conocimiento lo debió haber adquirido el alma en el tiempo en que no estaba encarnada en un cuerpo, es decir, en el Hades. Respecto a las opiniones verdaderas que posee el esclavo, pregunta Sócrates: "*Si no las adquirió en esta vida, ¿no es ya evidente que en algún otro tiempo las tenía y las había aprendido?- ¿Y no es ése, tal vez, el tiempo en que él no era todavía un hombre?- Si, pues, tanto en el tiempo en que es hombre, como en el que no lo es, hay en él opiniones verdaderas, que, despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimientos, ¿no habrá estado el alma de él, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber?*"(86a). Ese "*tiempo que dura siempre*", hace referencia a la eternidad y al Hades. Respecto a que el alma posee todo el conocimiento cuando se encuentra despojada del cuerpo y de todo lo material y sensible, y se halla en su estado más puro y simple, en el *Fedón*, que es un diálogo en el que Platón desarrolla un poco más la teoría de la reminiscencia, la cual es apenas presentada en el

---

[46] CANTO-SPERBER M. (1991). Op.Cit. *III* "*Apprendre c´est se remémorer*", 3."*Réminiscence 1: remémoration et apprentissage*", p.80.

Menón, se vuelve más clara la idea; Sócrates afirma que "*en ningún otro lugar conseguirá de modo puro la sabiduría sino allí, en el Hades*",(*Fedón,* 68b4)[47].

Entonces, el alma posee el conocimiento al haberlo "visto" todo; se supone que lo aprendió al haber estado en contacto directo con él (el conocimiento total y absoluto), en su estado inmaterial o incorpóreo. Tal como lo expone Sócrates, semejante conocimiento le pertenece al alma por su naturaleza inmortal. Dicha teoría del conocimiento total y absoluto que está en todas las almas hace claramente referencia a un conocimiento innato, según el cual todo lo que se puede llegar a conocer conforma un contenido latente de la conciencia humana. Esta es, según Canto-Sperber, "una interpretación innatista fuerte de la reminiscencia"[48], que se puede oponer a otra "interpretación minimalista"[49]. Esta última ofrece una alternativa a esa concepción del conocimiento total que es la idea de un equipamiento, una estructura o un sistema lógico de reglas de inferencia que determina la capacidad para conocerlo todo y que es puesta en evidencia en la verificación de la teoría mediante el ejercicio con el esclavo.

El segundo tipo de aprendizaje que Sócrates describe, en la presentación de su teoría, es aquel que se refiere al modo en que adquiere el conocimiento el hombre que busca y se esfuerza por conocer, es decir, mediante el recuerdo: -"*Pues, en efecto, el buscar y el aprender (manthánein) no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia.*" (81d6). Cabe anotar aquí que Platón utiliza el verbo "*manthánein*" el cual puede ser traducido como "aprender" y también como "comprender".

En un artículo sobre el *Menón,* Nehamas escribe que "*Platón parece sostener el punto de vista de que toda adquisición de conocimientos y todo conocimiento (episteme), dignos de ese nombre, deben ser obtenidos al cabo de una búsqueda, y que, por consiguiente, toda adquisición de conocimientos, y no sólo una de sus formas,* "*adopta su dirección de aquel*

[47] PLATÓN, *Fedón, Diálogos III*, Traducción de GARCÍA GUAL C. (1986) Madrid, Editorial Gredos.
[48] CANTO-SPERBER M. (1991). Op.Cit. *III* "*Apprendre c´est se remémorer*", *4*. "*Connaissance innée ou simple capacité d'étendre la connaissance humaine*?", p.83.
[49] Idem.

mismo que aprende"."[50] Y según la interpretación que da Monique Canto-Sperber del asunto, la "*episteme*" platónica parece indicar una noción más cercana a la de "comprensión" que a la de "conocimiento", designando un saber global y adquirido por una vía específica[51]. Ambos parecen estar de acuerdo en que, "*Platón parece negarse a considerar que la transmisión oral o la imitación puedan, por sí mismas, representar una adquisición de conocimiento y producir la comprensión*."[52]Pues, en efecto, la adquisición de conocimiento y el aprendizaje, identificados con la búsqueda y el examen al interior de la conciencia, son asociados a la idea de comprensión.

Mediante la reminiscencia, el recordar y apropiarse de las opiniones que no habían sido sacadas a la luz, sino que se encontraban en el alma, como entre sueños, y "*despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimientos"*(86a), se afirma la posibilidad de efectuar una búsqueda de conocimiento.

La búsqueda de conocimiento consiste, pues, en una búsqueda al interior del alma, de la "*psyche*". Y si el conocimiento total y absoluto está en todas las almas, todos los seres humanos pueden encontrarlo. Se tropieza uno, en esta parte del diálogo, de la exposición de la teoría de la reminiscencia, con la afirmación que hace Sócrates de que "*no hay enseñanza sino reminiscencia."*(82a).

Cuando Menón le pide a Sócrates una demostración sobre el hecho de que la teoría de la reminiscencia que acaba de ser planteada es plausible, y de "*que no aprendemos, sino que lo que denominamos aprender es reminiscencia*" (81e), Sócrates realiza una prueba con un joven esclavo, al cual hace venir para hacerle preguntas y ponerlo a examen, en lo que podemos llamar un ejercicio dialéctico. El ejercicio sirve para llevar al interrogado, quien no ha recibido nunca una clase ni una lección sobre la materia, a descubrir la solución a un problema geométrico, matemático. Concretamente, Sócrates lleva al servidor a constatar, primero, que no se obtiene un cuadrado con el doble del área de otro, si se construye

---

[50] CANTO-SPERBER M. (1991) *Les paradoxes de la connaissance, essais sur le Ménon de Platon*. Editions Odile Jacob. Paris. *Troisiéme partie*, Alexander NEHAMAS, "*Le paradoxe de Ménon et Socrate dans son rôle d'enseignant", trad. BRISSON Luc, II,* p.279.
[51] Idem. *Introduction*, p.20.

tomando lados que midan el doble de los lados del cuadrado inicial. Luego, que el cuadrado con el doble de área puede ser construido tomando lados cuya longitud sea la de las diagonales del cuadrado inicial.

En el ejemplo de reminiscencia con el joven esclavo, Sócrates parte de la distinción entre "recordar" y "aprender de alguien"(de él). Le muestra a Menón que el esclavo recuerda, encuentra en él mismo, en su interior, opiniones verdaderas, y no las aprende de nadie. Ante la primera respuesta equivocada del esclavo, Sócrates dice: -"*¿Ves,* Menón*, que yo no le enseño nada, sino que le pregunto todo?"*(82e). Y un poco más adelante, el esclavo declara no saber cómo se resuelve el problema planteado, entonces Sócrates le pregunta a su amigo: -"*¿Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia?...Ahora, en cambio, considera que está ya en el problema, y como no sabe la respuesta, tampoco cree saberla.*"(84a). Resalta así la importancia de invalidar las falsas creencias y de verse entorpecido. Finalmente, cuando es encontrada la solución al problema geométrico, Sócrates y Menón constatan que el esclavo tiene opiniones verdaderas sobre lo que no sabe (85c), a este respecto anota Sócrates:-"Y estas opiniones que acaban de despertarse ahora, en él, son como un sueño. Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro."(85c-d).

Sócrates afirma que el interrogado encuentra dentro de sí mismo, con ayuda de las preguntas que él formula, todas las respuestas, opiniones y afirmaciones que constituyen el camino hacia la solución al problema. El alma, buscando dentro de sí misma, encuentra opiniones, algunas falsas, otras verdaderas; las últimas pueden convertirse en conocimiento a partir de asociaciones de ideas y explicaciones causales, cuando logran ser comprendidas. En la medida en que el esclavo encuentra dentro de sí mismo, comprende en el sentido en que descubre, dentro de sí mismo, un conjunto de opiniones, el conjunto del pensamiento, que es determinado por un conocimiento innato. El cual consiste, de acuerdo con el texto, en un contenido latente de todo lo que se puede llegar a conocer, pero que puede ser

[52] Idem. NEHAMAS, "*Le paradoxe de Ménon et Socrate dans son rôle d'enseignant*", *II*, p.279.

contrapuesto a una facultad que se tiene gracias a un sistema o una estructura lógica que permite relacionar e inferir cosas y avanzar en el proceso de conocimiento.

Menón acepta la demostración hecha por Sócrates y el esclavo. Sócrates resalta el hecho de que se trató de un recorrido por la memoria del esclavo, en busca de cosas que éste tuvo que haber conocido antes de estar vivo, avanzando por "*el camino de la reminiscencia*" (84a), y pasando, como le sucedió a Menón, por un estado de total confusión, ignorancia y entorpecimiento, para desear entonces, con mayor fervor, buscar y alcanzar la verdad.

El ejercicio con el esclavo muestra pues un paralelo con el ejercicio de búsqueda efectuado por Menón y Sócrates en la primera parte del diálogo, pero sobre un punto más concreto. Permite llegar, usando la misma técnica, a una conclusión que no tiene discusión. Se puede decir que este ejercicio ilustra la teoría por ser un caso más limpio.

La prueba de reminiscencia con el joven esclavo demuestra en realidad que el esclavo tiene la capacidad de comprender y que se le puede guiar para adquirir conocimientos "nuevos". Es posible relacionar entonces la concepción de un conocimiento innato con una facultad de conocer. Reemplazando la primera con la segunda, se obtiene una fundamentación distinta del conocimiento y su búsqueda, basada en supuestos o creencias menos radicales, sin recurrir a un dogma religioso ni entrar en conflicto con él.

La teoría de la reminiscencia expuesta en este diálogo por Platón guarda, pues, una estrecha relación con la idea de comprensión. Se puede asociar el hecho de recordar con el de comprender, puesto que son complementarios en la manera de acceder a las ideas, al conocimiento. De acuerdo con Canto-Sperber, el esfuerzo de reminiscencia no es sólo un esfuerzo de memoria. Platón lo describe sobre todo como un esfuerzo de investigación intelectual, asociado a la búsqueda que pretende reactivar una verdad poseída de manera inconsciente[53]. En efecto, ese buscar dentro de uno mismo es necesario para llegar a una

[53] CANTO-SPERBER M. (1991) *Platon, Ménon*. GF Flammarion. Paris. *Introduction, III* " Apprendre c´est se remémorer", *3*. "Réminiscence 1: remémoration et apprentissage", p.81.

comprensión en tanto asociación de ideas[54]. Y supone un orden[55] de acuerdo con el cual es posible apropiarse de un discurso. Según el comentarista Richard Bluck, en el ejercicio con el esclavo, Platón expone claramente tres pasos que determinan el proceso de reminiscencia. El primero consiste en desechar las falsas opiniones, esto es, mediante la refutación realizada por Sócrates que conduce a la *aporía*, lo cual revela un aspecto positivo al fomentar el deseo de reemplazar las opiniones incorrectas por otras que sean correctas, además de ofrecer evidencias o pistas que sirvan para la persecución de la búsqueda. El segundo paso es el de entresacar las opiniones verdaderas que se encontraban en el contenido latente de la *psyche* y, el tercero, la conversión de esas opiniones en conocimientos (85c).[56] El tercer paso del proceso no es puesto en práctica en el diálogo, pero sí es mencionado por Sócrates. Consiste en dar razón o explicación a las opiniones verdaderas encontradas. Se puede decir que consiste en comprender, como un relacionar y asociar ideas.

Se puede afirmar que la teoría ofrece una concepción del mundo que, fundamentada en la inmortalidad del alma, hace del comprender un recordar. La teoría presenta, a la vez, una posición filosófica, un método de estudio, según el cual, no se debe pretender "enseñar" sino hacer comprender.

En lo que sigue del diálogo, Sócrates complace a Menón abordando la segunda parte de la investigación, dejando a un lado el primer problema de la búsqueda de la esencia de la virtud, para empezar a investigar cómo es, o cómo se da la virtud en los hombres. Se presenta un cambio en el esquema metodológico de la investigación, así como en el objeto mismo, pues ya no se tratará de la virtud (una y madre de todas las virtudes) sino, más particularmente, de la virtud política, la de los hombres que gobiernan los estados (que es la

---

[54] BLUCK R.S. (1961). Op.Cit. *Introduction, "The argument of the Meno", II "The theory of recollection"*, p.9. "*Socrates then answers Meno´s objection to searching to something ´unknown´ by showing that it is possible that we have latent knowledge, which may be aroused into our consciousness by association of ideas"*.
[55] Idem., p.16. "The only rule we are given is that the correct way to recollect is to recollect things in ´order´ (82e12)".
[56] Idem., p.15.

que le interesa a Menón). Sócrates plantea entonces la siguiente hipótesis: "si la virtud es conocimiento entonces es enseñable"(87c6). -Cabe anotar, que en esta parte, aparece identificado 'lo enseñable' con 'lo recordable'[57]: "¿es enseñable o no –o, como decíamos hace un momento, recordable-? Pero es indiferente que usemos cualquiera de las dos palabras."(87b10-c2)-.

[57] Idem., *IV.* "*The Absence of Teachers of Virtue and its Bearing on the Conclusion*", p.20.

Capítulo 3

Lo enseñable en el Menón

En este capítulo me propongo señalar los diferentes usos y acepciones que se le dan al concepto de enseñanza, o de 'lo enseñable' a lo largo del diálogo. Aparece un primer sentido de 'enseñable' que es el que sugiere Menón en su pregunta y que hace referencia al modo de enseñanza de los sofistas, y un segundo sentido que es el que le da Sócrates a partir de la teoría de la reminiscencia.

Se trata de determinar cuál es la interpretación que Platón propone para este concepto. A partir de un análisis de la pregunta inicial planteada por Menón, quisiera mostrar que la distinción que aparece entre 'lo enseñable' y otros posibles modos de adquirir la virtud puede ser discutida y resulta cuestionable por lo expuesto en el diálogo respecto a la nueva teoría del conocimiento, del aprendizaje en tanto reminiscencia.

También me interesa examinar la prueba de la enseñabilidad de la virtud y las últimas conclusiones del diálogo, respecto a la identificación de 'lo enseñable' con el conocimiento, y a la posibilidad remota de alguien capaz de llegar a enseñar la virtud, con el fin de mostrar que el filósofo sugiere aquí una nueva interpretación del concepto, así como un nuevo método de enseñanza que se opone claramente a los métodos tradicionales.

Se puede notar que, en el diálogo, hay un juego con las palabras, tal es el caso de 'lo enseñable' y 'lo que se aprende'; los usos que se les da a una y otra con diferentes sentidos cada vez, ocasionan equívocos y aparentes contradicciones. La negación de la posibilidad de enseñanza junto con la afirmación de la posibilidad de aprendizaje hacen referencia a la enseñanza tradicional o sofística por un lado, y al aprendizaje por reminiscencia, por otro lado. Este último sería un aprendizaje sin enseñanza, aunque más adelante, en el diálogo, se plantea una nueva afirmación que señala la posibilidad de que ese conocimiento, que se adquiere por reminiscencia, sea enseñable. Lo 'enseñable' adquiere entonces un nuevo

sentido, se refiere al método socrático de preguntas y respuestas y se opone definitivamente al método ordinario de la enseñanza.

El concepto de 'enseñable', "*didaktón*", es lo primero que aparece en el *Menón,* en la pregunta que abre abruptamente el diálogo, referido al modo en que puede ser adquirida (o que es adquirida) la virtud. El concepto cumple las veces de un adjetivo calificativo, y expresa bien sea "lo enseñado", o "lo que se puede enseñar"[58]. Ambas expresiones, tanto la que alude a la acción efectuada como la que se refiere a la acción que puede ser realizada son objeto de consideración en este diálogo, ya que el examen de *facto* sobre la existencia de maestros y discípulos (89e4-94e5) se basa en la pregunta de si la virtud es o ha sido enseñada, mientras que el examen teórico a partir de una hipótesis hace referencia más bien a la posibilidad de ser enseñada, así como la conclusión del diálogo de que algún día pudiera darse un maestro de virtud, que sería aquel que tuviera conocimiento sobre ésta.

La pregunta inicial

La pregunta de Menón está planteada, como quedó dicho anteriormente, de la misma manera en que la planteaban, tradicionalmente, aquellos que se debatían sobre este problema, acentuado a partir de la aparición de la enseñanza sofística. Se refiere a la manera en que es adquirible la virtud, ¿de qué modo se puede adquirir la virtud? o también, ¿de qué modo se le adquiere de hecho? En ella aparece, un primer sentido de 'lo enseñable', que hace referencia al concepto de enseñanza de los sofistas.

MENÓN: -"Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?"(70a).

En esta pregunta que da inicio al diálogo, se contraponen distintos modos posibles de adquirir la virtud, éstos son:

---

[58] CANTO-SPERBER M. (1991), *Platon, Ménon.* Edition GF Flammarion, Paris. *Introduction,* p.52. *Note* 1, p.209.

1. por la enseñanza, es decir, por el aprendizaje (*didaktón-mathetón*)
2. por la práctica, o por el ejercicio, que es lo mismo (*asketón*)
3. por naturaleza (*fysei paragignetai*)
4. por algún otro modo.

En la formulación de la pregunta, se puede constatar que 'lo que se aprende' o lo que puede aprenderse, se identifica con 'lo enseñable', dado que el adjetivo "*mathetón*" reemplaza, en la tercera parte de la pregunta, a "*didaktón*"[59]. Después de haber hecho la distinción entre 'lo enseñable' y lo que se alcanza con la práctica, se menciona otra posibilidad que "*ni se alcanza con la práctica ni puede aprenderse*". Por lo que se puede deducir que lo que se aprende al recibir una clase o una lección, a diferencia de lo que se aprende por el ejercicio o la práctica, es 'lo enseñable'. Se puede decir que es el sentido que le atribuyen al término Menón y los sofistas.

Según M. Canto-Sperber, "lo que se alcanza por la práctica" hace referencia a otra forma tradicional de transmitir la virtud, por la lectura de los poetas y la imitación de los ancestros[60], es decir, a través de la imitación y el ejemplo, mientras que "lo enseñable" hace referencia a la enseñanza sofística. A comienzos del siglo IV a.C., las epopeyas homéricas cumplían un papel fundamental en la cultura griega y ofrecían ejemplos de grandes logros humanos y políticos.[61]Así como también los grandes hechos de los héroes políticos del siglo V ateniense aportaban innumerables ocasiones de instruir a los jóvenes en la virtud. Por tanto, la pregunta por la enseñabilidad de la virtud sugiere o trae a cuento la controversia suscitada por el movimiento sofístico y su pretensión a enseñar la virtud de una manera que modificaba el sentido tradicional de la adquisición de la virtud.[62]

Resulta, de entrada, interesante la diferenciación que se hace entre lo que se adquiere por aprendizaje de una enseñanza, y lo que se adquiere por la práctica. ¿Acaso sugiere esta distinción que lo que se alcanza con la práctica no es algo enseñable? Pero uno podría

---

[59] CANTO-SPERBER M. (1991) Op. Cit. *Note* 3, p.211.
[60] Idem, *Introduction*, p.47.
[61] Idem, p.47, *note* 74.
[62] Idem, p.47.

pensar que lo que se aprende a partir de una enseñanza es apenas una pauta o una regla a seguir para, con la práctica, llegar a alcanzar el fin buscado (la virtud). A la vez que tiene también sentido la idea de que lo que se tiene por naturaleza necesita del ejercicio o de la práctica para hacerse manifiesto.

En cuanto a lo enseñable y lo que se da por naturaleza, se puede ver claramente que se trata de dos formas diferentes y admisiblemente contrapuestas de adquirir la virtud. En efecto, en el desarrollo del diálogo, hacia el final, cuando Sócrates se resuelve finalmente a concederle a Menón buscar una respuesta a esta pregunta inicial, no se tiene en cuenta la práctica (*áskesis*), sino únicamente el aprendizaje a partir de la enseñanza, y lo que se obtiene naturalmente. En la reformulación de la pregunta, en efecto, desaparece la idea de obtención por la práctica: -"No obstante, Sócrates, yo preferiría, desde luego, examinar y escuchar lo que al principio te preguntaba, esto es: si hay que considerar la virtud como algo que es enseñable, o bien como algo que se da a los hombres naturalmente o de algún otro modo." (86c-d)

Por lo tanto, la adquisición por la práctica, "*asketón*" ('lo que se ejerce ' o 'lo que puede ejercerse') puede ser considerada como un modo secundario o complementario en la adquisición de la virtud ya sea por la enseñanza o por la naturaleza, o por otro modo. Es decir que una posible explicación para la omisión de la práctica, en este punto del diálogo, puede darse suponiendo que lo que se alcanza por medio de ella es ya algo que fue enseñado, ya algo que se dio naturalmente o de algún otro modo; en otras palabras, se puede pensar que el ejercicio, la práctica, pueden solamente realizarse a partir de algo enseñado o de algo natural. En ese sentido, la práctica y el aprendizaje no se oponen, así como tampoco han de oponerse lo que se alcanza por el ejercicio y lo que se tiene por naturaleza. Sin embargo, decir que la virtud se adquiere por la práctica es como decir que aquel que practica la virtud, o que ejerce actos virtuosos, llega a hacerse virtuoso, no que llega a conocer la virtud. Así como también, si hubiera alguien virtuoso por naturaleza, no necesariamente tendría conocimiento sobre lo que es la virtud. Mientras que para que la virtud sea enseñable, sí es un requisito indispensable el conocimiento de lo que ella es. Lo enseñable hace referencia al conocimiento transmitido a través de la enseñanza, en clases o

lecciones, por medio de las cuales se hace efectivo un aprendizaje intelectual. Por lo que la pregunta de Menón introduce el problema del conocimiento de la virtud, pone en cuestión la posibilidad de enseñar la virtud, es decir, transmitir lo que es la virtud con el fin de volver a alguien virtuoso.

En resumidas cuentas, lo que quiere saber Menón, y lo que pretende investigar con Sócrates, es el modo en que es adquirible la virtud, y en especial, si ésta es enseñable. La pregunta, en un comienzo, no da lugar a duda ni confusión, dentro del diálogo, respecto al predicado, lo que se entiende por "enseñable", pero sí respecto al sujeto, la virtud. Razón por la cual sostiene Sócrates que es indispensable empezar la investigación buscando lo que es la virtud, intentando definir la esencia o la naturaleza de la virtud, para, una vez resuelta la pregunta por el 'qué es' (*tí estín*), poder averiguar si es enseñable o 'cómo es'(*poión estín*).[63] Pero, como se ve en el desarrollo del diálogo, sí resulta problemática la noción de enseñanza, y su relativo, 'lo enseñable', en especial a partir del planteamiento de la teoría de la reminiscencia, por lo que es necesario analizar detenidamente y examinar qué es lo que se entiende por estas dos cosas, aunque no sea explícitamente éste el objeto de la investigación llevada a cabo en el *Menón*.

Respuesta de Sócrates y cuestionamiento de lo enseñado por Gorgias

Entonces, según la contestación dada por Sócrates a esta primera pregunta de Menón, la palabra 'enseñable' (*didaktón*) expresa una cualidad, una propiedad o atributo del sujeto, la virtud, puesto que se refiere al 'cómo es' ella. Y para saber cómo es algo se debe primero conocer qué es ese algo, esta importante distinción platónica es desarrollada después por Aristóteles en lo que denomina sustancia y accidente.[64] Se puede decir que, en este caso, en la proposición interrogativa, "¿es enseñable la virtud?", 'enseñable' hace referencia a un accidente y no pertenece de manera intrínseca ni esencial a la sustancia de la virtud. Se da por supuesto que existen cosas enseñables y la virtud podría ser una de esas, mas la propiedad de ser 'enseñable' no sería para nada una característica esencial.

[63] PLATÓN, *Menón*, trad. OLIVIERI (1983). Editorial Gredos. 71b, p.284.
[64] Idem., 71b, n.p.p.5, p.284.

Sócrates declara, para comenzar, no tener ningún conocimiento sobre la virtud, y no haber conocido nunca a alguien que tuviera dicho conocimiento. Sin embargo le da a Menón la oportunidad de mostrarle que sí hay quienes conocen la virtud. Se puede decir que Platón ofrece, en este diálogo, un ejemplo del producto de la enseñanza de los sofistas, ya que la pesquisa comandada por Sócrates trae a cuento lo que supuestamente Gorgias le enseñó a Menón sobre la virtud.

SÓCRATES: -" Es posible que él (Gorgias) lo conociera, y que tú sepas lo que decía. En ese caso, hazme recordar qué es lo que decía. Y, si prefieres, habla por ti mismo. Seguramente eres de igual parecer que él."(71d)

Se puede pensar que el hecho de que Sócrates le pida a Menón que diga lo que su maestro dijo respecto de la virtud examina la posibilidad de una enseñanza realizada por un sofista sobre su discípulo. Si Menón sabe lo que Gorgias decía y conocía, es porque lo aprendió, porque el maestro se lo enseñó. Además, el haber recibido él la enseñanza implicó que le creyera a su maestro y se apropiara él mismo de un discurso y de un "conocimiento". He ahí precisamente el peligro y la amenaza que representan los supuestos "maestros de virtud" de corromper a sus discípulos, haciéndoles creer lo que en realidad no es. Pues, en la primera parte del diálogo, se hace evidente, con las refutaciones de Sócrates, que Menón no conoce la virtud así él antes pensara que la conocía, lo cual sugiere ya que Gorgias, la enseñanza sofística en general, no logró su cometido, puesto que lo que enseñó no era lo correcto o, simplemente no enseñó lo que pretendía. Y la afirmación de Sócrates de no tener conocimiento sobre la virtud y de no haber encontrado a nadie, hasta el momento, que demostrara conocerla (71b-c), resulta ser tristemente verificada al final de esta primera parte que desemboca en la aporía. Pero Menón aclara, más adelante en el diálogo, que Gorgias, a diferencia de otros sofistas, no pretende ni promete enseñar la virtud o hacer hombres virtuosos. A la pregunta de Sócrates de si hay que considerar a los sofistas como maestros de virtud, tal como ellos mismos se presentan, responde Menón: -"*He ahí, Sócrates, lo que admiro, sobre todo, en Gorgias: que jamás se le oye prometer eso; por el contrario, se ríe de los demás cuando oye esas promesas. Lo que él cree es que hay que*

hacer hábiles a las personas en el hablar."(95c) Luego, según Menón, lo que pretende enseñar Gorgias es la retórica, la cual es considerada como una disciplina perfectamente institucionalizada entre las enseñanzas sofísticas. Es esto mismo lo que refiere Sócrates, en su primera intervención en el diálogo, cuando dice de Gorgias que: "en particular, os ha inculcado (a los tesalios) ese hábito de responder, si alguien os pregunta algo, con la confianza y magnificencia propias de quien sabe." (70b-c).

Pero no se puede obviar el hecho de que, de acuerdo con lo presentado en este diálogo, a Menón su maestro le enseñó a hablar de la virtud, a hacer discursos sobre ella. Por tanto, si no le enseñó a ser virtuoso, en todo caso sí le debió haber enseñado cierto conocimiento o cierta teoría sobre la virtud, que pueden resumirse en las respuestas dadas por el joven a la pregunta socrática sobre qué es la virtud y que son objeto de refutación. Sócrates confirma así su primera declaración de no haber encontrado hasta el momento a ningún hombre que conozca la virtud. Conocer la virtud es lo mismo que saber qué es la virtud, y es además un requisito indispensable para poder enseñarla.

La Paradoja y la Reminiscencia

Otro problema que cuestiona la posibilidad de enseñar es, en la segunda parte del diálogo, la *Paradoja de Menón* que pone en cuestión el conocimiento, en general. Si no es posible conocer, o si no es posible efectuar la búsqueda de conocimiento, entonces tampoco es posible aprender, ni, por lo tanto, enseñar, de acuerdo con lo planteado en la primera pregunta.

De acuerdo con Canto Sperber, "*la paradoja de la búsqueda y del conocimiento es también una paradoja de la enseñanza, pues si no hay aprendizaje, sino, tal como se encuentra sugerido por la teoría de la reminiscencia, solamente hay un redescubrimiento interior, entonces, tampoco hay, propiamente hablando, enseñanza. A menos que se reduzca la enseñanza a un proceso, tal como el ejercicio dialéctico, destinado a facilitar el recuerdo,*

la rememoración"[65]. Luego, la teoría de la reminiscencia, puesta a favor de la refutación del problema planteado por Menón, presenta a su vez, aunque de distinta forma, el problema de la enseñanza, ya que niega, en un principio la posibilidad de que haya enseñanza, y, sin embargo, expone la posibilidad de cierto aprendizaje. Pues supone la teoría sobre el conocimiento expuesta por Sócrates, que el alma posee un conocimiento total, "*no hay nada que no haya aprendido.*"(81c-d). Y no hay enseñanza[66] sino una búsqueda y un aprendizaje que realiza el alma en vida, llevando a cabo un proceso de reminiscencia, recordando lo que ya sabía, es decir, todo lo que había visto o aprendido antes de nacer. Se supone que el conocimiento está en el alma de cada individuo, por lo tanto no puede buscarse sino interiormente.

Por lo tanto, para Sócrates, el aprender no está ligado a la enseñanza sino a la reminiscencia, a diferencia de lo que Menón había planteado en su pregunta inicial, cuando daba por supuesto que lo que se aprendía era lo enseñable.

Sócrates niega la posibilidad de que haya enseñanza, pero, al mismo tiempo sostiene que hay aprendizaje. Luego se trata de un aprendizaje sin enseñanza, por reminiscencia. Lo cual se dispone a mostrar mediante el ejercicio con el esclavo de Menón, en el que se esfuerza por poner en evidencia que él no enseña nada sino solamente pregunta. Esto introduce ya la idea de un cierto método para llevar a alguien a conocer y a aprender, que no es la enseñanza en el sentido ordinario, sino el método de preguntas y respuestas.
SÓCRATES: -"Vigila por si me coges enseñándole y explicándole en lugar de interrogarle por sus propios pareceres."(84d)

En este punto cabe preguntarse por ¿qué es lo que quiere decir Sócrates con enseñar? Puesto que insiste en el hecho de que él no le enseña nada al esclavo. 'Enseñar' debe ser tomado en el sentido ordinario de impartir información, presentar un conocimiento, proposiciones o preceptos, con el fin de que sean inculcados en la persona que los recibe.

---

[65] CANTO-SPERBER M. (1991), *Les paradoxes de la connaissance, essais sur le Ménon de Platon*, Editions Odile Jacob, Paris. *Introduction*, p.21.
[66] PLATÓN, *Menón*, trad. OLIVIERI (1983), Editorial Gredos, Madrid. -" *ahora preguntas si puedo enseñarte yo, que estoy afirmando que no hay enseñanza, sino reminiscencia*"- (82a).

Tal información, o tal conocimiento, pueden ser también explicados por quien los presenta, según la cita anterior del diálogo, es decir que el que enseña de este modo, puede, además de imponer preceptos o afirmaciones, dar razón de ellas, señalar los motivos por los que tales cosas han sido establecidas. El 'enseñar' al que está haciendo referencia Sócrates, puede identificarse con la siguiente definición del verbo 'instruir': "adoctrinar, comunicar sistemáticamente ideas, conocimientos o doctrinas. Dar a conocer a uno el estado de una cosa, informarle de ella, o comunicarle avisos o reglas de conducta."[67]

Pero, mediante el ejercicio con el esclavo, muestra Sócrates que es plausible su teoría de la reminiscencia, a la vez que pone de manifiesto, la manera en que se puede ayudar a alguien a llevar a cabo ese proceso para encontrar conocimiento. Luego, no sólo concede Sócrates la posibilidad de aprender, de llegar a conocer, sino además también de hacer que otro aprenda ('enseñar' en un segundo sentido, el sentido socrático). Claro que, el método que él expone, es un método para ayudar a encontrar el conocimiento, o si se quiere, para guiar al otro en la búsqueda hacia el conocimiento, por lo que no es 'enseñar' en el sentido ordinario de transmitir conocimientos. No consiste en señalar o en mostrar el conocimiento sino la vía hacia él.

El problema está en la forma de enseñar, ¿cómo transmitir conocimientos? Sócrates, al parecer, toma en un comienzo un determinado modo de enseñanza, que es el tradicional u ordinario, como definitivo de la palabra 'enseñar', razón por la cual surge el problema, la aparente contradicción. Ya que, tras afirmar que no hay enseñanza sino reminiscencia (82a), una vez puesta a prueba esta teoría, se resuelve el dilema, reparando en el hecho de que al esclavo nadie le enseñó sobre geometría desde que nació, concediendo Sócrates la posibilidad fáctica de que la geometría, por ejemplo, sea enseñada, le pregunta a Menón: -"*¿O le ha enseñado alguien geometría? Porque éste se ha de comportar de la misma manera con cualquier geometría y con todas las demás disciplinas. ¿Hay tal vez alguien que le haya enseñado todo eso? Tú tendrías, naturalmente, que saberlo, puesto que nació en tu casa y en ella se ha criado.*"(85e) Puesto que Menón responde que no, se concluye

---

[67] *Diccionario de la Lengua Española* (1984). Vigésima edición, Real Academia Española, Madrid. Tomo II, definición de "instruir".

que el esclavo debió haber adquirido el conocimiento en "*el tiempo en que él no era todavía un hombre,(...), en el tiempo que dura siempre*"(86a). Hay una contradicción en el uso de los términos, puesto que Sócrates afirma que no hay enseñanza sino reminiscencia, a la vez que supone que la geometría, como también las otras disciplinas, son o han sido, susceptibles de enseñanza.

Esa aparente contradicción puede ser reevaluada siguiendo la idea de que está siendo criticado el método tradicional de enseñanza a través de la teoría de la reminiscencia, pero que, sin embargo, adoptando el punto de vista de Canto-Sperber, "no se excluye la posibilidad de "hacer pasar" conocimientos de una persona a otra, ni que la enseñanza, en el sentido ordinario de transmisión de conocimientos, exista; pero sí subraya el hecho de que no se podrá nunca estar seguro de que la realidad trasmitida llegue a ser verdaderamente conocida por la persona que la reciba, a menos que esta persona la haya comprendido en un sentido y "redescubierto" en ella misma"[68].

Se puede pensar que, a partir de la aparente contradicción, debida a un juego de palabras, se hace posible distinguir la idea de un nuevo método de enseñanza que reemplace al método antiguo y tradicional.

Luego, para mostrar que la teoría de la reminiscencia puede ser el caso, Sócrates se basa en la negación de la enseñanza, queriendo hacer evidente que el esclavo recuerda lo que ya sabía, que no aprende de otro. Al tiempo que revela la forma indicada para hacer que alguien alcance el conocimiento, no enseñándoselo sino interrogándolo, impulsándolo a examinar y a buscar en su interior la respuesta correcta o lo que pretende llegar a saber.

La hipótesis de lo enseñable

Una vez demostrada la afirmación de que no hay enseñanza sino reminiscencia, mediante el ejercicio geométrico con el esclavo, al retomar la pregunta inicial, sin haber podido encontrar todavía qué es la virtud en sí, Sócrates recurre al método hipotético, para indagar

por la enseñabilidad de la virtud. Es decir, busca establecer una característica de la virtud por la cual se pueda deducir que ella sea enseñable.

SÓCRATES: -"*¿Qué clase de cosa, de entre aquellas concernientes al alma, ha de ser la virtud para que sea enseñable o no*?" (87b), es la pregunta que se debe responder para poder plantear la hipótesis.

La virtud tiene que ser, o tiene que ver con conocimiento para ser enseñada, ya que lo que se puede enseñar es el conocimiento. Y según lo establecido en la segunda parte del diálogo, el conocimiento, que está dentro del alma, es aquello que se puede recordar, y por tanto, aprender. Sócrates identifica entonces, lo que es 'recordable' con 'lo enseñable'(87b-c). Se puede decir que, desde entonces, 'lo enseñable' adquiere un nuevo sentido.

Decir que el conocimiento es recordable es lo mismo que decir que es enseñable en el sentido socrático de la reminiscencia. Luego, afirma Sócrates, enseguida: "*es evidente que no otra cosa se enseña a los hombres sino el conocimiento.*"(87c). Plantea entonces la hipótesis: "*Si la virtud fuese un conocimiento, evidentemente sería enseñable.*"(87c6). La hipótesis parece válida teóricamente. Para determinar si "la virtud es enseñable" es una proposición verdadera, se recurre a un examen fáctico, reparando en aquellos hombres que se tienen por virtuosos y preguntándose si han logrado transmitir o enseñar a otros esa virtud. Cabe anotar que se trata entonces del examen concerniente a una virtud, la virtud política, la de los hombres que gobiernan el Estado.

De lo *didaktón,* en el sentido de que se enseña o ha sido enseñado, debería haber maestros y discípulos. Cuando Sócrates pregunta por los sofistas y su capacidad de enseñar la virtud, recibe como respuesta una rotunda negativa y aversión por parte de Ánito, quien está convencido de que esos supuestos maestros lo que hacen es pervertir a sus discípulos, arruinarlos. Menón, por su lado, no manifiesta una opinión positiva, aunque tampoco se pronuncia de una forma decisiva, declarando no saber. Ni siquiera los poetas, como lo demuestra Sócrates, citando los versos de Teognis (95d-96a), parecen estar seguros, sino

[68] CANTO-SPERBER M. (1991), op. cit., *Introduction* p.21.

que, al contrario, se contradicen a este respecto. Luego, tanto los sofistas como los poetas son rápidamente descartados como posibles maestros de virtud, ya que ni siquiera son ellos capaces de ponerse de acuerdo sobre si ésta es susceptible de enseñanza o no.

Y si bien han existido hombres de bien, hombres virtuosos, no se ha dado jamás el caso de alguno capaz de transmitir su virtud, ni siquiera a sus propios hijos. A semejante argumento podría objetársele el que el hecho de poseer la virtud no implica necesariamente el tener el talento para enseñarla, o también, que pueda ser que los discípulos, o a quienes haya sido dirigida la enseñanza, no hayan estado dispuestos, o no hayan puesto ningún empeño en aprenderla. En todo caso, el examen fáctico sobre la posible existencia de maestros y discípulos de la virtud, en este diálogo, no cuestiona el modo en que se de la enseñanza, sino que simplemente examina los resultados, llegando a la conclusión de que nadie ha logrado, hasta entonces, enseñar apropiadamente la virtud. Luego, si no existen maestros, tampoco pueden existir discípulos, razón por la cual se derrumba la construcción hipotética, y se concluye que la virtud no puede ser enseñable ni, por tanto, ser conocimiento.

En este punto del diálogo, Sócrates pone pues, en duda la enseñanza, la educación, que tanto él como su amigo han recibido por parte de sus maestros, y señala la importancia de auto-examinarse y buscar quien les ayude a ser mejores. Lo cual da pie para creer que Sócrates confía de todas maneras en que exista un modo, no de enseñar, pero sí de ayudar a ser mejor (esto último se puede entender como alcanzar la virtud o el conocimiento).

SÓCRATES: -"Temo, Menón, que tú y yo seamos unas pobres criaturas, y que no te haya educado satisfactoriamente a ti Gorgias, ni a mí Pródico. Así que más que de cualquier otra cosa, tenemos que ocuparnos de nosotros mismos y buscar a aquel que, de una manera u otra, nos haga mejores."(96d5).

La virtud, una opinión verdadera

Luego, según el razonamiento expuesto por Sócrates y Menón, puesto que de todos modos siguen siendo cualidades de la virtud el tener que ver con lo bueno y con lo útil, si no se logra alcanzar por el conocimiento, entonces ha de ser alcanzada por una opinión

verdadera. Sócrates utiliza el ejemplo de la persona que conoce el camino que lleva a Larisa y, por tanto, puede guiar correctamente a otros hacia allá; pero otra persona que no conozca el camino y, en cambio, tenga una opinión verdadera acerca de cuál es el camino, puede igualmente guiar a otros de manera correcta. Entonces, así como el conocimiento, o discernimiento (*frónesis*), pueden guiar correctamente las acciones humanas, puede también hacerlo una opinión que sea verdadera. A partir de esa consideración, se construye otra hipótesis: si la virtud es algo bueno y algo útil, pero no es conocimiento, entonces tiene que ser una opinión verdadera. Y no se adquiere por la enseñanza, ni por naturaleza, sino por gracia divina, se refiere a una inspiración divina, no propiamente racional.

La opinión verdadera se distingue del conocimiento al no dar razón ni explicación del objeto al que se refiere. Sócrates asimila las opiniones verdaderas a las estatuas de Dédalo, las cuales, según la nota a pie de página en la traducción de Olivieri, "producían la impresión vital del movimiento y de la visión, con los ojos abiertos, los brazos extendidos y las piernas separadas, en actitud de caminar."[69]

SÓCRATES: -" *en efecto, también las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible; pero no quieren permanecer mucho tiempo y escapan del alma del hombre, de manera que no valen mucho hasta que uno no las sujeta con una discriminación de la causa. Y ésta es, amigo Menón, la reminiscencia, como convinimos antes*." (97e-98a). Quiere decir que las opiniones verdaderas no tienen tanto valor como el conocimiento, en la medida en que éste último se fundamenta en la causalidad y da explicación de las opiniones, presentándose así como el resultado del proceso de la reminiscencia.

Se puede entonces suponer que, según las conclusiones últimas del diálogo y según la teoría de la reminiscencia, las opiniones verdaderas las posee el alma, pero mientras no hayan sido razonadas, explicadas, luego, comprendidas, no pueden constituir

[69] PLATÓN, *Menón*, trad. OLIVIERI (1983), Editorial Gredos, Madrid. 97d7, n.p.p. 84, p.332.

conocimientos. Y puesto que son como las estatuas de Dédalo, que siempre quieren "*escapar del alma*", el lograr divisarlas, sin llegar a "*sujetarlas*", sería como por un don divino. Ésta es la forma en que los hombres políticos adquieren la virtud.

Conclusiones

Entonces, de acuerdo con esa conclusión (hipotética): ¿no todas las opiniones verdaderas pueden convertirse en conocimientos?¿ y algunas, como la virtud, no son recordables como las que encuentra el servidor de Menón?

Pero el hecho de considerar al conocimiento, como a las opiniones (falsas y verdaderas) como contenidos latentes del alma, como algo que el alma posee desde antes de nacer, puede dar lugar a la creencia de que se trata de algo que está en la naturaleza del alma, es decir, que se encuentra en ella naturalmente. Se puede traer a cuento una vez más lo que se dijo más arriba, respecto al planteamiento de la teoría de la reminiscencia, que parecen ponerse en consideración dos tipos de aprendizaje, el que se refiere al conocimiento total y absoluto que adquirió el alma antes de nacer, y aquel otro que realiza el alma en vida, por medio de la reminiscencia. El primero podría ser considerado como un conocimiento natural, es decir, que el alma se lo apropia por naturaleza. El segundo podría ser relacionado con lo que se adquiere por la práctica, o el ejercicio del intelecto, en lo que al proceso de reminiscencia atañe.[70] Esto pondría evidentemente en cuestión la contraposición, expuesta desde el principio del diálogo, entre los diversos modos de adquisición de la virtud, pues, a partir de esa interpretación de la teoría de la reminiscencia, 'lo enseñable', en tanto referido a una búsqueda interior y no a alguna fuente de información exterior, sería también 'lo ejercitable' y lo que se tiene por naturaleza. Aunque en la primera pregunta de Menón, la cuestión es el modo de alcanzar la virtud, de llegar a ser virtuoso, y no precisamente de llegar a alcanzar el conocimiento de la virtud. Pero esto es lo que a Sócrates más le interesa destacar. En su afán de fomentar el ejercicio y el

[70] CANTO-SPERBER M. (1991) *Platon, Ménon*, édition GF Flammarion, Paris. *Introduction* p. 106 (*note* 183). "L'*askésis* et la *phýsis* pouvant désigner la réminiscence, au même titre que la *didakhé*, laquelle ne renvoie pas á une source d'information extérieure, mais á une recherche intérieure".

esfuerzo intelectual, parece como si quisiera rescatar la posibilidad de que la virtud fuera enseñable.

Se puede concluir, por otra parte, que el hecho de que no pueda verificarse la existencia fáctica de maestros y discípulos de virtud es una razón más para mostrar la inanidad de la enseñanza tradicional y sofística, pues supone que la virtud no es ni ha sido enseñada. Pero que podría enseñarse es una probabilidad que queda sugerida al final del diálogo, suponiendo que hubiera un hombre capaz de enseñar la virtud, "*de él casi se podría decir que es, entre los vivos, como Homero afirmó que era Tiresías entre los muertos, al decir de él que era el "único capaz de percibir", en el Hades, mientras "los demás eran únicamente sombras errantes". Y éste, aquí arriba, sería precisamente, con respecto a la virtud, como una realidad entre las sombras*."(100a). Al igual que, como se mostró ya, es sugerido un nuevo método de enseñanza, a partir de la teoría de que aprender es buscar y es recordar. Luego, se trata de un método que no expone, no enseña en el sentido de mostrar, conocimientos (preceptos o proposiciones), sino que guía, ayuda a encontrar el camino que lleva hacia los objetos de conocimiento.

En resumen, en la respuesta propuesta en el diálogo a la pregunta de Menón, (¿cómo se adquiere la virtud?), se ha identificado al aprendizaje con la reminiscencia. Es decir, que se han desvirtuado las ideas tradicionales y las propuestas por los sofistas sobre la relación enseñanza- aprendizaje. Cuando Sócrates señala que no hay enseñanza sino reminiscencia, lo que sugiere es un nuevo sentido de enseñanza. La enseñanza a partir de la teoría de la reminiscencia puede interpretarse como el método que permite que el sujeto *que aprende* reconstruya el conocimiento que habita en su alma, se trata de estimular al alma para que encuentre rectas opiniones y logre relacionarlas y fundamentarlas.

Capítulo 4

El método dialéctico socrático

En la presentación de la teoría de la reminiscencia, es señalada, en un primer momento, la imposibilidad de que haya enseñanza, pero se hace mención de cierto modo de aprendizaje, que puede ser interpretado como un tipo de aprendizaje sin enseñanza y por reminiscencia. En efecto, como se ve más adelante, en la prueba de la teoría mediante el ejercicio geométrico con el esclavo, Sócrates muestra un modo posible de "enseñanza", a través del método dialéctico de preguntas y respuestas. Este sería entonces el método de enseñanza propuesto en el *Menón*, como una nueva forma de hacer que otros "adquieran" el conocimiento, que sería la única forma de asegurar la aprehensión de lo que se pretende enseñar. El nuevo método socrático se opone pues al método tradicional de enseñanza, el cual es criticado y refutado por el nuevo planteamiento epistemológico implicado por la teoría de la reminiscencia.

Efectivamente, la afirmación hecha por Sócrates de que "*no hay enseñanza sino reminiscencia*" (82a), parece estar referida, tal como fue planteado en el anterior capítulo, a la enseñanza tradicional, la de transmisión oral y proposicional, entendida como transmisión de información, la cual es frecuentemente atribuida a los sofistas. Sin embargo, el que no haya enseñanza, no implica que sea imposible el aprendizaje; muy por el contrario, el aprender, entendido como un buscar y recordar conocimiento, constituye el núcleo de la teoría de reminiscencia. El concepto de aprendizaje está estrechamente ligado a los conceptos de recuerdo, o rememoración y comprensión, tal como lo expone Sócrates en este diálogo.

Pues al parecer el método dialéctico propuesto por Sócrates se distingue de otros métodos anteriores de enseñanza, por el hecho de conducir hacia la comprensión y no sólo al conocimiento. Se llega a comprender, más que a saber, al entrar en contacto directo con el conocimiento que se encuentra dentro de uno mismo.

Negación de la enseñanza y afirmación de la búsqueda

La dificultad radica, entonces, en ¿cómo transmitir un proceso que consiste ante todo, y más que en un conocimiento, en una comprensión? Dado que no se puede conocer una verdad a menos que ella sea "redescubierta" por uno mismo[71]. Según Canto-Sperber, ese es el caso de la filosofía. Platón deja la pregunta abierta: ¿Se puede ser a la vez profesor (maestro) y filósofo?[72]

En general, Sócrates rechaza netamente el rol o la función de profesor, en los diálogos platónicos de juventud.[73] Sócrates no tuvo nunca la pretensión de enseñar la virtud, pero, siguiendo la opinión de Nehamas, para Platón, Sócrates era "*el mejor de los hombres, el más sabio, el más justo de su generación*"(*Fedón* 118a), y por ende, también el maestro, el único y el mejor hasta el momento, para enseñar la virtud (*areté*)[74].

Es de suponer que Sócrates representa el menor peligro, en comparación con todos los otros maestros, precisamente porque se niega a decir qué es la virtud, y porque, sobre todo, es el primero en proclamar que se encuentra desprovisto de semejante conocimiento, y que carece de la capacidad de enseñarla. Según Nehamas, "Platón presenta en el *Protágoras* como en otros diálogos de juventud, la oposición que se da entre un método que consiste en decir a sus discípulos lo que es la virtud (*areté*) y en trasmitirles la información, y un método que se niega a hacer eso".[75]

Sócrates ataca el sistema de enseñanza tradicional, manifestando con ello un punto de vista negativo con respecto a la posibilidad de enseñar, a la vez que presenta una perspectiva

---

[71] CANTO-SPERBER M. (1991), *Les paradoxes de la connaissance, essais sur le Ménon de Platon*. Editions Odile Jacob, Paris. .*Introduction*, p.22.

[72] Idem. Se puede decir que el filósofo socrático, es un buscador de la verdad que se esfuerza por encontrarla en su propia alma, y si él mismo no la busca afuera puesto que sabe dónde encontrarla, no hay razones para creer que considere la posibilidad de enseñarla.

[73] CANTO-SPERBER, M. (1991), op.cit. NEHAMAS A. "*Le paradoxe de Ménon et Socrate dans son rôle d'enseignant*", trad. BRISSON L. IV p.282.

[74] Idem.

[75] Idem, IV p.282.

positiva en relación con la búsqueda de conocimiento, la indagación y el ejercicio intelectual. La prueba es que insiste en querer seguir investigando acerca de la virtud con Menón. El hecho de que le pida a Menón que continúen juntos con la pesquisa, indica que Sócrates cree en la posibilidad de llegar al conocimiento y de aprender con la ayuda de otro. Razón por la cual no cabría pensar que la teoría del conocimiento como reminiscencia estuviera inclinada hacia una idea de ensimismamiento o de independencia total frente a los demás seres. Al contrario, Sócrates demuestra la importancia del diálogo y de la interrogación, dando cuenta de su disposición a escuchar y a examinar las opiniones de sus interlocutores, quienes quiera que ellos sean, resaltando la cooperación brindada por sus interlocutores en el trabajo y la investigación filosóficos.

"*The only feature common to all Plato´s uses of the term 'dialectic' seems to be that it signifies a co-operative method of philosophical investigation, involving a search for definitions, and approved by Plato at the time of writing*".[76]

La transición aporética

La dialéctica socrática, junto con la refutación, está presente desde los primeros diálogos determinando el modo de buscar y avanzar en el conocimiento. Sócrates se sirve de preguntas y refutaciones a las respuestas obtenidas en el camino trazado en cada diálogo hacia la verdad y el conocimiento. Aunque también es una característica de estos diálogos la *aporía*. Con ella se demuestra, al parecer, la dificultad y el alto nivel de esfuerzo y trabajo exigidos para llegar a alcanzar el verdadero conocimiento. Tal parece ser también, por lo demás, "el camino de la reminiscencia" del que se habla en este diálogo, tortuoso y nada fácil, por lo que sólo a los más "*valerosos e infatigables*"(81d) conduce a la cima, al saber.

En efecto, se puede constatar que, en los primeros diálogos, Platón muestra ante todo el modo de trabajar, reflexionar e investigar para llegar a conocer, sin dar tanta importancia

[76] KNEALE William & Martha (1962) *The Development of Logic.* Oxford University Press, Oxford, Great Britain. 3. "*Dialectic and Metaphysical Argument*", p.10.

finalmente a la exposición de verdades absolutas y únicas. Resulta, pues, de mayor interés el planteamiento del método de conocimiento, utilizando preguntas acerca de objetos de conocimiento y mostrando la forma de acercarse a ellos en el desarrollo de los diálogos, esto es, buscando modos de definir correctamente los conceptos que de los determinados objetos se tienen.

El resultado de estos diálogos aporéticos es manifiestamente la exposición del método de conocimiento, que es la tarea del filósofo y del buscador de la verdad. Dicho método manifiesta su efectividad de un modo negativo, es decir, demostrando con el examen que las opiniones que se tenían por verdaderas son falsas o incorrectas. Sin embargo guarda un aspecto positivo la búsqueda y su posibilidad de progreso, una vez que han sido desechadas las creencias equivocadas. Ya que, al encontrarse la persona interrogada ante la refutación de sus opiniones, de lo que creía saber, toma conciencia de su propia ignorancia, al tiempo que experimenta el deseo de conocer la verdad. Así como también logra ir divisando el camino correcto para continuar con la búsqueda, a partir de la constatación de los errores o de lo que no es[77].

En el *Menón*, Sócrates pone especial atención en el hecho de que el servidor de Menón se encuentre problematizado al no dar aún con la solución al problema, habiendo descartado ya dos falsas creencias con las primeras respuestas incorrectas. Lo compara con el estado de entorpecimiento en el que Menón mismo se halló en la discusión inmediatamente anterior, y le pregunta a su amigo: -"¿Crees acaso que él hubiera tratado de buscar y aprender esto que creía que sabía, pero ignoraba, antes de verse problematizado y convencido de no saber, y de sentir el deseo de saber?"(84c).

---

[77] BLUCK R.S. (1961), op. cit., *Introduction*, "*The argument of the Meno*", *II* "*The theory of recollection*", p.15. *"The reduction to "aporía" prepares the way for the eliciting of the correct reply not only by eliminating false opinions and creating a desire to replace them by true ones, but also by offering positive hints or*

El método socrático y la Reminiscencia

El método de preguntas y respuestas, denominado dialéctica refutativa o "*elenchus*", se revela entonces, a primera vista, como un método esencialmente negativo en cuanto a que se sirve de refutaciones que desbaratan todo lo que se creía saber. Por lo que surge la pregunta sobre ¿cómo puede el método refutativo del "*elenchus*" llevar a alguien a aprender cualquier cosa? Esto es precisamente lo que cuestiona Menón a Sócrates refiriéndose a la búsqueda de un objeto de conocimiento a partir de la total ignorancia sobre dicho objeto; la pregunta en que es planteada la paradoja puede entenderse de la siguiente manera propuesta por Nehamas: "¿Cómo dos personas que ignoran la respuesta a una pregunta dada pueden llegar a descubrir la respuesta y cómo van a saber que descubrieron la respuesta?"[78]

Sócrates muestra, en el ejercicio con el esclavo, no sólo que la tesis que acaba de plantear, de que conocer es recordar o es reminiscencia, puede ser el caso, sino que existe además un modo de ayudar o de inducir a otra persona a recordar, esto es, el método de la interrogación. Por lo cual dicho ejercicio es considerado como un "*modelo reducido del 'elenchus' socrático, modelo que acompaña un comentario que explica y justifica el proceder*".[79] De ahí también el que se establezca un paralelo entre el ejercicio con el esclavo y el ejercicio de búsqueda de una definición de la virtud efectuado por Sócrates y Menón en la primera parte del diálogo. Pues ambos exponen el método socrático, el cual es puesto en práctica mediante la interrogación y el examen de opiniones o creencias.

El método socrático se halla definido por una progresión gradual también llamada "el camino de la reminiscencia". Los primeros pasos contribuyen a la dilucidación y la consecuente refutación de las falsas creencias, lo cual como lo señala Bluck, cumple la doble función de desechar las opiniones incorrectas y de "limpiar el camino", o hacer posible vislumbrar la dirección correcta hacia las opiniones verdaderas.

---

evidence of which use can be made in the search." La refutación no sólo elimina falsas creencias sino que también da pistas que indican por donde continuar la búsqueda.

[78] CANTO-SPERBER M. (1991) *Les paradoxes de la connaissance, essais sur le Ménon de Platon.* A. NEHAMAS, "*Le paradoxe de Ménon et Socrate dans son rôle d'enseignant*", IV p.283.

En el ejercicio con el esclavo, Sócrates da cuenta del papel fundamental que cumplen las opiniones verdaderas, las cuales, al ser despertadas o redescubiertas, hacen posible fijar o divisar la respuesta, el objeto de búsqueda, y, una vez organizadas o sistematizadas, es decir, una vez asociadas por ese "*razonamiento que da su explicación*"(*Menón*, 97e-98a), logran constituir verdadero conocimiento.

Es importante distinguir el método refutativo y dialéctico de la doctrina o tesis de la reminiscencia. Pues la teoría de la reminiscencia recién expuesta en el *Menón* sirve como fundamento y justificación al método dialéctico socrático. Sin embargo, dicho método se halla presente desde los primeros diálogos independientemente de dicha teoría. El hecho de que se considere a esta teoría como una elaboración propia de la filosofía platónica da por sentado que no pertenece de manera subyacente al método dialéctico socrático, aunque sirva, en el caso de este diálogo, de argumento justificativo del método. Se puede decir que la teoría expone un proceso (de "recolección") para efectuar la búsqueda de conocimiento y para extraer conocimientos del interior de la conciencia; mientras que el método dialéctico socrático representa un modelo de enseñanza, en el sentido de ayuda para llevar a cabo ese proceso, para avanzar en el camino de la reminiscencia.

Sin embargo, aunque la reminiscencia puede ser entendida como un método para llegar al conocimiento, todavía no se logra definir lo que se deba entender exactamente, pues cuando Sócrates le comenta a su amigo sobre el servidor: -"*¿Te das cuenta una vez más, Menón, en qué punto se encuentra ya del camino de la reminiscencia*?"(84a4), la reminiscencia parece hacer referencia a todo el proceso de investigación y dilucidación de creencias y verdades, es decir que está siendo representada por el camino. Pero la expresión también puede interpretarse como el camino que lleva hacia la reminiscencia, en cuyo caso, la reminiscencia hace referencia únicamente al último paso, en el cual se alcanza realmente el conocimiento, a través del acto de comprender, de dar razón o explicación a las determinadas opiniones encontradas. Pero esta última posible interpretación no parece concordar debidamente con el sentido del ejercicio con el esclavo, expuesto en función de mostrar la reminiscencia, pues no se explicaría, entonces, por qué Sócrates detiene el

[79] Idem. *Introduction*, note 17, p.139.

ejercicio antes de que el esclavo llegue al verdadero conocimiento. Una vez resuelto el problema geométrico, al encontrar el esclavo una opinión verdadera, Sócrates da por terminado el ejercicio y se contenta con comentarle a su amigo: -"Y estas opiniones que acaban de despertarse ahora, en él, son como un sueño. Si uno lo siguiera interrogando muchas veces sobre esas mismas cosas, y de maneras diferentes, ten la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud, no menos que cualquier otro."(85c-85d).

En la cita anterior, Sócrates afirma la efectividad de su método de preguntas y respuestas para alcanzar conocimiento mediante el proceso de reminiscencia, entendido como proceso de aprendizaje. Confirmando así la posibilidad de un método de enseñanza, en el sentido de guía o ayuda para avanzar hacia el conocimiento, es decir, para aprender en tanto, comprender.

La dialéctica socrática por oposición a la enseñanza sofística

Pero para muchos lectores y comentadores de este diálogo, Sócrates, aunque proclama e insiste en que él no le enseña nada al esclavo, en realidad sí le proporciona información en las preguntas que le hace, y hasta saca él mismo conclusiones en lugar que sea el joven esclavo quien lo haga. De acuerdo con Bluck, Sócrates no le enseña al esclavo a la manera en que enseñan los sofistas, es decir, limitándose a presentarle enunciados que éste debe aceptar. Sino que, de forma gradual, Sócrates lleva al joven a descubrir la solución correcta; y es así como el esclavo es "capaz de ver" que lo que se ha dicho es cierto. El argumento se basa simplemente, según Nehamas, en el hecho de que semejante "visión", semejante comprensión, no sería posible si el esclavo no tuviera anteriormente cierto conocimiento sobre esa verdad.[80]

Ahora bien, tal como lo señala Nehamas, resulta confuso hablar de un método de enseñanza de los sofistas. Algunos sofistas, como Protágoras e Hippias, pudieron haber enseñado de esa forma, presentando enunciados. Sin embargo, Eutidemo y Dionisidoro utilizaban un

[80] Idem., NEHAMAS A. "*Le paradoxe de Ménon et Socrate dans son rôle d'enseignant*", IV p.285.

método de preguntas y respuestas, que se parecía, superficialmente, al método socrático[81]. Pero estos sofistas se caracterizaban por perseguir objetivos puramente erísticos; se dice que buscaban ridiculizar, mediante el método dialéctico, a quienes interrogaban. Por ende, el fin que buscaban no era el mismo fin de la dialéctica socrática, la cual pretendía llegar a la verdad por medio del ejercicio de investigación conjunta, a través del intercambio de opiniones. Es preciso citar el siguiente fragmento del *Menón*, con el fin de ilustrar esta misma comparación en palabras de Sócrates: -"Y si el que pregunta fuese uno de los sabios, de esos erísticos o de esos que buscan las controversias, le contestaría: "Esa es mi respuesta, y si no digo bien, es tarea tuya examinar el argumento y refutarme." Y si, en cambio, como ahora tú y yo, fuesen amigos los que quieren discutir entre sí, sería necesario entonces contestar de manera más calma y conducente a la discusión." (75d-e).

Se supone, por otra parte, según Jaeger, que los sofistas enseñaban la dialéctica, junto con la gramática y la retórica, como un conjunto de disciplinas formales de las que se derivaba un adiestramiento práctico y técnico,[82] entendido como un arte de discutir y de hacer bellos discursos para triunfar logrando persuadir a los demás, y en esa medida alcanzar el éxito pero en lo referente al poder, mas no al saber.

El sentido de la dialéctica desde sus orígenes

Dialéctica es un nombre derivado del verbo "*dialégesthai*", que significa discutir. Es, según los autores de *The Development of Logic*, William y Martha Kneale, el nombre que se le da al método argumentativo característico de la metafísica. Zenón de Elea es considerado por Aristóteles como el inventor de la dialéctica. En sus argumentaciones metafísicas, Zenón empleaba la "*reductio ad impossibile*"[83], la cual le fue posiblemente sugerida por los pitagóricos y el uso que éstos le daban en las matemáticas. La dialéctica descubierta por Zenón se puede definir, de acuerdo con Julián Marías, como un "modo de argumentar que consiste en tomar una tesis aceptada por el adversario, o admitida comúnmente, y mostrar

[81] Idem.
[82] JAEGER W. (1992) *Paideia*, Fondo de Cultura Económica, Bogotá. L. II, *III* "*Los sofistas*", p.290.
[83] KNEALE William & Martha (1962), op.cit., 3. "*Dialectic and Metaphysical Argument*", p.7.

que sus consecuencias se contradicen entre sí o la contradicen; en suma, que es imposible según el principio de contradicción"[84].

A partir de Zenón de Elea, quien estableció pues la dialéctica como un método de razonamiento filosófico, existieron muchos filósofos que la utilizaron. En especial, se menciona a Euclides de Mégara, el cual era muy cercano a Sócrates[85]. Se dice de él que era admirador de Sócrates, y también seguidor de Parménides y de Zenón. Según los escritos sobre Euclides, éste atacaba las demostraciones no por sus premisas sino por sus conclusiones, lo que puede significar que intentaba refutar a sus adversarios, diseñando consecuencias absurdas a partir de sus conclusiones.

El sentido que tiene la dialéctica en los diálogos platónicos del periodo intermedio, se refiere al examen de proposiciones denominadas "hipótesis", o también opiniones, mediante el diseño de consecuencias derivadas de ellas. Cuando una consecuencia es inaceptable, la hipótesis de la cual ha sido desprendida debe ser anulada o rechazada. Y, por lo general, este procedimiento conduce a resultados negativos, puesto que el argumento procede de acuerdo con el siguiente esquema lógico: Si P entonces Q, pero no Q, entonces no P. Tal es el modelo de argumentación de la refutación, *elenchus*.[86]

"Elenchus", aplicación y resultados

El "*elenchus*", o refutación socrática, procede a partir de una tesis afirmada por un interlocutor que la cree verdadera, y consiste en mostrar que la tesis está en contradicción con un conjunto de creencias que posee ese mismo interlocutor. Por lo tanto, y de acuerdo con Canto-Sperber: "el "*elenchus*" sirve particularmente para apreciar la coherencia entre las creencias morales del individuo que está siendo interrogado. Contribuye además a hacer

[84] MARÍAS Julián (1993), *Historia de la filosofía*, Alianza Universidad Textos, Alianza Editorial S.A. Madrid. *Filosofía griega, II* "*La sofística y Sócrates*", p.39. Primera edición, 1941.
[85] KNEALE William & Martha (1962), op. cit. 3. "*Dialectic and Metaphysical Argument*", p.8.
[86] Idem, p.7.

manifiestos los lazos y relaciones entre diversas cualidades morales que dependen todas de la virtud."[87]

De tal forma, la refutación socrática hace posible afirmar una convicción, y volverla más segura, asociándola o uniéndola a otras convicciones morales; o bien, desacreditarla, mostrando que contradice esas mismas convicciones. Pero siempre apoyándose únicamente en las concepciones morales pertenecientes al individuo que es interrogado.

Sócrates hace que sus interlocutores respondan conforme a sus propias creencias, de suerte que unas creencias resultan ser falsas y otras verdaderas, acorde con lo que Nehamas llama la necesidad dialéctica de esas creencias.[88]De modo que una opinión es verdadera si no puede ser refutada ni destruida por una argumentación válida y no controversial.

Para Platón, según Nehamas, uno puede saber que una creencia no podrá ser destruida cuando uno domina todo el conjunto articulado de verdades al cual remite la creencia que uno tiene. Se posee el conocimiento (*episteme*) cuando se es capaz de dominar la estructura axiomática del sistema en cuestión y cuando se puede probar la verdad de cualquiera de sus elementos. En ese sentido, el "*elenchus*" socrático exige que las respuestas dadas por el interlocutor sean acordes a las demás creencias que este último posea.

Conclusiones

Según Nehamas, "*se puede alcanzar el conocimiento de un objeto cuando uno llega a unir lo que uno sabía que no conocía y lo que uno no sabía que conocía*"[89]. La función de las preguntas para llegar a establecer esa relación tiene un carácter decisivo. Platón resuelve la paradoja de Menón de una forma más bien dialéctica que lógica[90].

---

87 CANTO-SPERBER M. (1991), *Platon, Ménon*. Edition GF Flammarion, Paris. *Introduction*, p.59.
88 CANTO-SPERBER M. (1991), *Les paradoxes de la connaissance, essais sur le Ménon de Platon*. Editions Odile Jacob, Paris. A. NEHAMAS, "*le paradoxe de Ménon et Socrate dans son rôle d'enseignant*", IV, p.286.
89 Idem, p.289.
90 Idem.

"*A diferencia del conocimiento (knowledge), la comprensión (understanding) implica, en breves palabras, la capacidad de explicar lo que uno comprende*".[91] Así, la permanencia del conocimiento, lograda mediante el ejercicio de preguntas y respuestas, asegura la comprensión sobre objetos que pertenecen a un campo particular y constituyen un conjunto organizado sistemáticamente, que hace menos probable la posibilidad de que se olvide.

La posibilidad de realizar una enseñanza implica la posibilidad de que se haga efectivo un aprendizaje. Mientras que la posibilidad de que se lleve a cabo un aprendizaje no implica necesariamente que se haya dado una enseñanza. Es esto lo que parece indicar Sócrates en las primeras líneas de la presentación de la teoría de la reminiscencia, al concebir la idea de un cierto aprendizaje sin enseñanza. Aunque, más adelante, se ve forzado a decir que lo que él ha afirmado que es recordable, es decir, el conocimiento, que es el objeto del aprendizaje, es aquello mismo que puede ser enseñado, según la tesis de que el conocimiento es lo enseñable, en tanto transmisible y comunicable. Pero se debe llevar hacia él, no trasmitiéndolo ni comunicándolo sino indagando, cuestionando, interrogando, es decir realizando un examen intelectual. De manera que se logre llevar a comprender interiormente y no a partir de recursos o fuentes exteriores. En este sentido, el acto de enseñar hace referencia a una forma de mostrar o señalar la vía hacia objetos de conocimiento.

De esta manera, Platón logra establecer un método eficaz para llegar al conocimiento y para guiar a otros hacia él, restableciendo el curso de la filosofía por la vía de la verdad, que había sido desviada por la retórica y la sofística, por la "*aparente sabiduría del buen decir, incapaz de ser otra cosa que opinión*".[92]

---

[91] Idem, p.290.
[92] MARÍAS Julián (1993) *Historia de la filosofía*, Alianza Universidad Textos, Alianza Editorial S.A. Madrid. *Filosofía griega, II* "*La sofística y Sócrates*", p.39.

Conclusión

Según las anotaciones hechas en los capítulos anteriores, a partir de los problemas suscitados por el análisis del diálogo respecto al tema de la enseñanza, presento, como conclusión, las principales ideas que han surgido en este estudio.

En el diálogo, Platón critica el sistema de educación y de enseñanza, atacando el modo de enseñar de los sofistas ("maestros de la virtud"). A éste opone el método socrático, dialéctico, de preguntas y respuestas, como una técnica de conocimiento sustentada por la teoría de la reminiscencia, y en el que el enseñante desempeña un papel de guía (de ayuda) para recordar y avanzar en el camino hacia objetos de conocimiento.

La crítica a la enseñanza tradicional o sofística que expone Platón en este diálogo, aunque no es directa, puesto que es implícita, es un ataque fuerte y radical, dado que expone una fundamentación del conocimiento para la cual es imposible que se de la enseñanza, entendida como transmisión de conocimientos.

La teoría de la reminiscencia introduce una nueva concepción del aprendizaje definido como una búsqueda de conocimiento al interior de la conciencia. Supone que, así como en la naturaleza todo está conectado conformando un todo unificado, en la conciencia, en la "*psyche*", está todo el conocimiento unificado como un conjunto organizado y coherente. Platón expone la idea de un conocimiento innato, adquirido por el alma en su estado más puro y simple, antes de nacer o encarnar en un cuerpo. Semejante conocimiento total y absoluto puede ser explicado como una estructura y un sistema de reglas de inferencia y de conexiones lógicas que determinan la capacidad humana para conocer y para expandir el conocimiento. Resulta más verosímil la idea de que el alma tiene la facultad para conocerlo todo, que la de que el alma contiene todo el conocimiento, que lo sabe y lo conoce todo de antemano.

La reminiscencia, como teoría del conocimiento, supone un conocimiento innato, que sin embargo debe ser buscado para llegar a ser recordado. Es decir, que por medio de la investigación, la indagación y el examen, se puede llegar a recordar y, entonces, a conocer.

El conocimiento que despierta del interior del sujeto no es la información ni la teoría que han transmitido otros a través de elaborados discursos, tampoco la conjetura a la que se puede llegar luego de una seudo pesquisa sin la aplicación del método ni, menos, lo que se ha adquirido por la observación de las costumbres o la imitación. El conocimiento es el resultado de aprehender y comprender las opiniones verdaderas que residen en el alma y que se han hecho evidentes a través del método dialéctico.

En esta noción nueva de aprendizaje, vale la pena preguntarse sobre el papel que desempeña el maestro, acaso, ¿es posible hablar de maestro cuando el aprendizaje se identifica con la reminiscencia?, ¿existe alguien que pueda ayudarle a otro a capturar el conocimiento que reside en su alma? Sócrates expone argumentos para demostrar que no hay maestros de virtud, de lo cual no se concluye que ésta no se pueda aprender. Cuando se relaciona el aprendizaje con la reminiscencia parece ser evidente el requerimiento de alguien, a quien preferiría seguir llamando maestro, que acompañe al sujeto que *aprende* en la recuperación del conocimiento o en la dilucidación de rectas opiniones. Esta clase de maestro aparece encarnada en Sócrates, quien se ufana de no enseñar, en el sentido tradicional, sino de interrogar a sus interlocutores para que lleguen a comprender, a través de sus preguntas.

Los planteamientos socráticos sobre aprendizaje como reminiscencia y enseñanza como aplicación de un método, permiten interpretar una nueva relación entre maestro y discípulo. La verticalidad en la relación maestro-discípulo, sustentada en la posesión del conocimiento por parte del maestro se desvirtúa. En la relación maestro-discípulo se privilegia el aprendizaje a través de un método de preguntas y respuestas. El maestro es el encargado de guiar a su discípulo en la búsqueda de la excelencia, del conocimiento, de la virtud. Tener a un maestro con un considerable grado de conocimientos no asegura el aprendizaje de esos

conocimientos por parte de sus discípulos; el aprendizaje o construcción de conocimientos depende del método, es decir, de la manera efectiva en la que el alumno sea guiado en el ejercicio de concebir e interpretar las opiniones verdaderas que posee el alma.

La dialéctica, el método socrático de preguntas y respuestas, se revela como un intercambio constructivo en la investigación intelectual, basado en el examen y en el ejercicio de cuestionar las creencias u opiniones con el fin de dilucidar la verdad, de llegar al conocimiento. Puesto que el alma conoce toda la verdad y la puede recordar, el aporte del maestro, como lo muestra Sócrates, consiste en problematizar, en sembrar la duda, refutando las creencias no fundamentadas.

El conocimiento para Sócrates no consiste en un bien que se recibe como si fuera una mercancía, sino en el producto de un esfuerzo individual y de un trabajo realizado por quien desea aprender, examinando dentro de sí mismo, buscando en su propia conciencia. Aprender es, en esa medida, recordar y llegar a comprender.

Platón propone un método de investigación de cooperación dialéctica, con el cual se hace posible avanzar hacia el conocimiento, la verdad. Y es, de esa manera, compatible con un método de enseñanza, el cual se opone a los métodos de enseñanza tradicionales u ordinarios representados por los sofistas, pero también por los poetas y “primeros educadores”.

Platón logra demostrar la inanidad de las enseñanzas sofísticas y tradicionales, contraponiendo a ellas el método dialéctico socrático, al tiempo que hace, una vez más, una defensa de Sócrates frente a las acusaciones que lo llevaron a la pena de muerte, mostrando precisamente cómo él no podía dañar o corromper a nadie sino, por el contrario, ayudaba a los demás a buscar la verdad y el conocimiento por sí mismos, mediante el diálogo y el intercambio de creencias u opiniones, lo cual permitía además hacer avanzar el conocimiento, despejando horizontes y fomentando así el ejercicio y el esfuerzo intelectual.

Lo más importante para llegar a adquirir un conocimiento (*episteme*) para Platón, es según lo señala Nehamas, "*la capacidad de justificar o de fundamentar una creencia*"[93], de dar cuenta o de dar una explicación (*logos*) del objeto de conocimiento.

Es posible fundamentar una creencia dentro del conjunto de creencias que uno posee, en la medida en que puede ser ubicada y relacionada coherentemente con el resto de opiniones o creencias que uno tiene. Es también en esa medida en que puede ser comprendida.

Los vínculos y las relaciones que existen entre los objetos de conocimiento producen la comprensión. Y es precisamente el dominio de esos "*rapports et relations*" que no puede ser trasmitido. "Pues esos vínculos y relaciones son métodos y reglas que permiten, aportando la justificación requerida, pasar de un elemento de conocimiento a otro. Ciertamente, dichas reglas y dichos métodos pueden ser formulados, y en ese sentido, trasmitidos. Lo que no puede transmitirse de la misma forma son la capacidad de seguir esos métodos y de aplicar esas reglas."[94]

[93] CANTO-SPERBER M. (1991), *Les paradoxes de la connaissance, essais sur le Ménon de Platon*. Editions Odile Jacob, Paris. Alexander NEHAMAS, "*Le paradoxe de Ménon et Socrate dans son rôle d'enseignant*", V, p.290.
[94] Idem, p.293, note 49. "El problema es discutido pero no resuelto".

BIBLIOGRAFÍA

OLIVIERI, F.J., Menón, en Diálogos II, Madrid, Gredos, 1983.

GARCÍA GUAL, C., Fedón, en Diálogos III, Madrid, Gredos, 1986.

BLUCK, R.S., Plato´s Meno, Cambridge, Cambridge University Press, 1961.

JAEGER,W., Paideia, Bogotá D.C., Fondo de cultura económica, 1992.

JARAMILLO URIBE, J., Historia de la pedagogía como historia de la cultura, Bogotá, Fondo Nacional Universitario, 1990.

GÓMEZ ROBLEDO, A., Platón, los seis grandes temas de su filosofía, UNAM, México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1982.

CANTO-SPERBER, M., Platon: Ménon, Paris, GF Flammarion, 1991.

Les paradoxes de la connaissance, essais sur le Ménon de Platon, Paris, Éditions Odile Jacob, 1991.

KIRK G.S., RAVEN J.E., SCHOFIELD M., Los filósofos presocráticos, historia crítica con selección de textos, Madrid, Gredos, 1987.

KNEALE, W.& M., The Development of Logic, Oxford, Oxford University Press, 1962.

MARÍAS, J., Historia de la filosofía, Madrid, Alianza Universidad Textos, 1993.

GARCÍA MORENTE, M., Lecciones preliminares de filosofía, México, Edit. Porrúa, 1992.

Diccionario de la Lengua Española, Vigésima edición, Madrid, Real Academia Española, 1984.